

# 目 錄

## 《周易》經傳摭拾

上海博物館藏戰國楚竹書《易經》釋例	
——訟卦、師卦、蠱卦、豐卦四則 .....	3
《易經》的醫學思想萌芽	
——釋上海博物館藏戰國楚竹簡《易經》參、欽、嗥、 艮卦四則 .....	27
論《周易》的哲學思想與爻性爻位的關係 .....	55
易象簡論 .....	70
關於河圖、洛書問題	
——答李申兄 .....	81
《雜卦》論 .....	102
關於《易傳》的學派屬性問題	
——兼評陳鼓應《易傳與道家思想》 .....	110
《周髀》與《易·繫辭》 .....	117
藍甲雲《周易古禮研究》序 .....	132

## 易學史脞說

論漢代易學的基本特徵.....	137
論《京氏易傳》與納甲筮法的文化內涵.....	156
漢代象數易學與道教丹術的模型架構.....	173
濂溪易學與北宋中期的政治改革.....	187
論朱震易學中的象數易.....	202
朱熹易學思想與《周易本義》.....	224
張介賓醫易哲學簡論.....	272
王船山易學與中國傳統哲學的終結.....	296
貧乏的天文知識及其追求實證的時代傾向 ——再論王船山易學與中國傳統哲學的終結 .....	320

## 醫易會通散論

醫易會通與文化進化論 ——與李申兄再商榷.....	345
易學與醫學.....	366
《周易》的動態理論與中醫學.....	384
關於“陽有餘，陰不足”之辨.....	395
對 SARS 的中醫學解讀.....	405

## 附 錄

中國《周易》學術討論會述評.....	419
後記 .....	430

《周易》經傳摭拾





# 上海博物館藏戰國楚竹書《易經》釋例

## ——訟卦、師卦、蠱卦、豐卦四則

秦焚書而《易》以卜筮之書得存。西漢廣搜天下遺書近百年，漢宣帝時命劉向領銜整理校勘，劉向之後，其子劉歆續其業，《易》以六經之首的地位受到高度重視。至後漢靈帝熹平四年至光和六年(175—184年)，蔡邕等人“奏求正定六經文字，靈帝許之，邕乃自書丹于碑，使工鐫刻，立于太學門外。于是後儒晚學，咸取正焉。”(《後漢書·蔡邕傳》)由于熹平石刻《易》殘存不多，劉向、劉歆的整理校勘記亦無留存，因此無法依據文本判定其整理校勘的準確程度，也無從得知漢代留存有多少不同的《周易》版本。通行本《周易》主要為王弼本及與之相關的《周易正義》本。陸德明《經典釋文》，就其所能見到的版本，對《易》的音義與諸多版本的文字異同作過說明。郭京的《周易舉正》又對王弼本作了重要校定。從通行本經文的內容、卦序與所編入的傳文看，其經文所依據的本子大致與傳文相一致，所以自經傳混編後，以傳解經一直是解讀《易經》的主流。先秦至西漢是否有與傳文不完全一致的經文本子？如果有，那麼這些與傳文不完全一致的本子與熹平石經之間是否存在

一定的演進關係？1977年馬王堆出土的帛書《周易》經傳（以下簡稱帛書本）與此次公佈的上博館藏戰國楚竹書《易經》（以下簡稱上博竹書本），是兩本珍貴的與通行本不完全一致的文本。筆者以為，研究這兩個本子，不是要像宋儒那樣致力於《周易》古經的復舊，事實上也不可能從中找出一個古本《易》的定本來。所以在釋讀上，應儘可能地尊重出土文本的原義，同時在與通行本的異同比較中發掘其間是否存在著某種關聯。

## 一 釋訟卦

上博竹書此卦之卦辭爻辭完整，且與帛書本、通行本大致相同，僅個別文字小有出入。在整理者釋讀的基礎上，現釋讀如下：

䷅ 訟 又孚，懷愴，中吉，冬凶。利用見大人，不利涉大川。

初六 不出御事，少又言，冬吉。

九二 不克訟，逋肤刀邑人晶、四戶，亡稽。

六晶 臥舊惠，貞礪，冬吉；或從王事，亡成。

九四 不克訟，逋即命，愈，安貞，吉。

九五 訟，元吉。

上九 或賜繻緙，冬朝晶麋之。

䷅ 訟 又孚，懷愴，中吉，冬凶。利用見大人，不利涉大川。

訟卦，是一篇記載西周時期有關訴訟問題的史料，對瞭解西周的法制狀況有重要價值。但卦爻辭並未涉及訴訟的具體內容與訴訟程式，而是偏重於敘述引起訴訟的原因、訴訟的結果以及對待訴訟的基本態度。

卦辭“又孚”，長沙馬王堆帛書作“有復”，通行本作“有孚”。孚、復，通俘，故“又孚”、“有復”、“有孚”，即“有俘”。在《易》經文中，孚字多次出現，其義不一，當據經文上下之義理解。此處謂訴訟起因于對戰事所得俘虜與財物分配的不合理。《釋文》引鄭康成：“辯財曰訟。”財指所俘獲的人與物。

愷，《禮記·大學》：“身有所忿愷，則不得其正。”《經籍纂詁》：“愷，怒貌，或作愷，或作愷。”“愷”，原字形爲“𢇛”，從啻從心，整理者釋爲“愷”，似應釋讀爲“愷”，或較爲適宜。《說文》：“啻，語時不啻也。”愷愷，謂因憤怒而出語大異于平時。“愷愷”，帛書本作“洫甯”，通行本作“室惕”，均與上博本語意有別。“中吉，冬凶”，謂此次訴訟，中間吉利而最終結果爲凶。帛書本作“克吉，冬兇”，通行本作“中吉，終凶”。帛書之“克吉”，克，能也。能吉，並非一定在訴訟過程的中間階段，也可能在開始，也可能在終結之時。因而與通行本、上博本語意不同。冬與終通假，兇與凶爲異體字。“利用見大人，不利涉大川”，帛書本、上博本同，惟通行本少“用”字。拜見德高望重且居尊位之大人，從中進行調解，以便得到合理的解決。在此期間，不利于從事像徒步涉大川這樣艱難的事情。

卦辭的全句之義爲：因戰事之後在對俘虜與財物分配上的不公，某下大夫對此非常憤慨，以至于在訴訟中出語激烈，大異于平時的紳士風度。此次訴訟的結果是中間吉利，而最終這位下大夫還是因以下告上而得凶。卦辭認爲，此人的正確態度應當是，拜請德高望重之大人居中調停，同時要注意在此期間不利于從事難度較大的事務。

#### 初六 不出御事，少又言，冬吉。

“御”，原字形爲“𢇛”，整理者釋爲“迎”，當以“御”字爲宜。通行本蒙卦上九“利禦寇”之“禦”，上博簡亦作“𢇛”，與“𢇛”字同，也應是“御”字，與“禦”爲古今字，或爲御之異體字，惜乎未見于甲骨與

籀文，不敢貿然認定。又“御”通“禦”。“御”之本義爲御解車馬，引申義爲止、爲治。“少又言”：“言”，指不滿之言辭；“少”即小，指不滿之言辭尚不激烈。“又”，有也。據上所議，上博本此爻之義爲：因分配不公，不願出面治理日常事務，心中不平，常有微詞，流露出一不滿情緒，但並未因此而以下起訴其上，故其最終結果爲吉利。注家多訓言爲訴訟之言，不妥。爻辭既謂“冬吉”，即“終吉”，其所指當爲訴訟未起之時。從此卦之主旨看，《易經》作者認爲上下等級之間，如果下級遇到不公正待遇，有怨言、發牢騷，甚至消極怠工，都是正常的，可以理解的，但不應當因此而引起訴訟。這個思想是合乎禮教時代以禮治國的基本要求的，目的在于維護上層社會等級秩序的穩定。上博本與通行本、帛書本在這一點上是完全一致的，其稍許差別，主要在“不出御事”句，通行本、帛書本均作“不永所事”。永，注家皆訓爲長，可取。說的是因心中不平，在處理日常事務時往往有頭無尾，不能做到有始有終，與“不出御事”句義相去不遠。

## 九二 不克訟，遯肤丌邑人三四户，亡襦。

此爻說的是遇到分配不公的情況之後，不能像初爻所說的那樣停留在有點怨言的階段，而是進行了訴訟，結果敗訴。克，勝也。不克訟，即未取得訴訟勝利。遯，爲歸之異體字。肤通逋，注家多訓爲“逃”，不妥。《說文》：“逋，亡也。”亡，有逃義亦有失義，此處當以訓“失”爲佳。回到采邑後，損失了邑人晶四户，當爲敗訴後的賠償。帛書本與通行本“遯肤丌邑人晶四户”作“歸而逋其邑人三百户”。三百户，是一個下大夫的全部食邑，以此作爲敗訴之賠償，這個裁決未免太重。上博本整理者認爲：“簡文‘四’與‘百’形近，帛書、今本或有傳誤。”此說可取。“亡襦”，通行本作“无眚”，帛書本作“无省”。“襦”、“眚”，古今字，“省”爲通假字，其義爲灾也。作了賠償而謂“亡襦”，即俗言所謂

折財免災之義。

#### 六晶 飮舊惠，貞礪，冬吉；或從王事，亡成。

“晶”，三也，上博本凡“三”均作“晶”。“飮”，帛書本與通行本均作“食”，飮、食，古今字。“惠”、德，亦古今字。“飮舊惠”，謂因不克訟所導致的損失不大，故仍能保住其舊有之祿位。朱熹《周易本義》云：“‘食’，猶食邑之食，言所享也。”王弼注：“不見侵奪，保全其有，故得食其舊德而不失也。”“貞礪，冬吉”：“貞”，占問；“礪”，即厲，異體字，危也。“貞礪”，謂占問訟事則危。“冬吉”，謂不興訟事，其最終結果為吉。“或從王事，亡成”，謂或者在此期間有從王之事，也只能順從王者之意而不敢觸忤，故無所成就。

#### 九四 不克訟，復即命，愈，安貞，吉。

帛書本、通行本“復”作“復”，“復”與“復”，古今字，歸也。“愈”，通行本作“渝”，帛書本作“俞”。“渝”為本字，“愈”、“俞”為其通假字，變也。《釋文》“‘愈’，本作‘俞’。”《荀子·解蔽》“未有俞疾之福”，“愈”作“俞”。“即”，就也。“命”，此處作必須遵從的裁決結果解。此爻之義說的是又一種訴訟結果及敗訴者的態度。謂訴訟者在未能取得訴訟勝利之後，回到采邑能遵依裁決結果，渝變其訴訟之心，安于守正，如此則能得吉。

#### 九五 訟，元吉。

帛書本、通行本與上博本同。“元”，大也。參卦辭“利用見大人”之說，此處之所以訴訟能得大吉，或因得大人之助所致。又此爻在全卦之五位，以奇爻居奇位，依《易》之例為得位，就詞義言則為得時。得位，得時，又得大人之助，故其理得申，結果是克訟而得大吉。

#### 上九 或賜鞶帶，冬朝晶廢之。

“賜”，帛書本同，通行本作“錫”。“賜”、“錫”，通假字，賞賜

也。“繡縹”，帛書本作“般帶”，通行本作“鞞帶”。“繡”，《釋文》“王肅作‘槃’”。“繡”、“般”、“鞞”、“槃”，通假字。“縹”、帶，繁簡字。“繡縹”，爲朝廷所賜之大帶，屬賜服一類的賞賜物。《尚書·益稷》：“明庶以功，車服以庸。”自古便有以車或服飾作爲獎勵有功者的措施，此例一直沿襲到清代。而此處或受“繡縹”之賜，不是因爲有功，而是因爲勝訴。《易》作者認爲這樣所得之賞賜，並不光榮，因而不可能長久，故緊接着說“冬朝晶襍之”。“冬朝”即“終朝”，《釋文》：“馬云：旦至食時爲終朝。”“晶襍之”，帛書本作“三搯之”，通行本作“三褫之”。“搯”，與“擣”形近，或相通，或帛書筆誤。《釋名》、《廣雅》、《方言》皆訓“擣”爲取。褫，注家皆訓爲奪。“襍”，從衣從鹿，鹿與虎籀文形近，故“襍”或爲褫之通假字。“襍”、“搯”、“褫”，形相異而義相近，皆爲奪取之義。《象》曰：“以訟受服，亦不足敬也。”此說得其義也。整理者以《集韻》“襍同褫”，又《說文》“褫，古文表，從廌”，訓“襍”爲“表”，似與全句文義不合。

此卦在釋讀上一般不存在大的歧異，但在與通行本、帛書本的比較上則有一些值得重視的地方。其一，帛書本之卦辭作“克吉”，而上博本與通行本作“中吉”。這個區別所帶來的釋讀上的差異是，依帛書本則將各爻之辭理解爲對待訴訟的不同態度，然後看何種態度能夠得到吉利的結果。若依上博本與通行本看，則會將此卦看作是一個過程，認爲訴訟的中間階段得吉，而最終結果爲凶。但此卦之爻辭並非講訴訟的過程，故筆者以爲帛書本之“克吉”比上博本、通行本之“中吉”更接近作《易》者之本意。其二，上博本九二之“遘膚丁邑人晶四戶”，其數“晶四戶”，所失較小，與“亡稽”相合，而通行本與帛書本的“三百戶”，與一個下大夫全部食邑相當，這樣大的損失，怎麼能說是“無咎”呢！由此可見，上博本此爻之爻辭，優于通行本與帛書本。

## 二 釋 師 卦

上博竹書師卦符號與卦爻辭全備，與通行本大致相合，僅個別字小有出入。整理者對卦爻辭的釋讀也基本可以認同。現就全卦之義釋讀如下：

䷆ 師 貞，丈人吉，亡咎。

初六 師出以律，不愆凶。

九二 才師寔，吉，亡咎。王晶賜命。

六五 師或蹙，凶。

六四 師左次，亡咎。

六五 敗又禽，利堇言，亡咎。長子銜師，弟子蹙，貞凶。

上六 大君子又命，啓邦丞，少＝勿用。

䷆ 師 貞，丈人吉，亡咎。

師卦記載的是西周治軍與行軍之事。“師”，上博竹書原字形作“𠂔”、“𠂕”。前一字形中間有磨損，實為同一字。金文《鐘伯鼎》有“𠂔”字，孳乳為“師”。師，與帛書、熹平石經及今本同。其字形“𠂕”，左偏旁“𠂔”，甲骨有“𠂔”、“𠂕”等形的初文，右偏旁“𠂔”或“𠂕”，蔡大師鼎“𠂔”作“𠂕”。由此觀之，此“𠂕”之字形，或為從“𠂔”到“師”的過渡字形。《說文》：“二千五百人為師。从𠂔从自。”金文《鐘伯鼎》有“𠂔”字，孳乳為“師”<sup>①</sup>。故整理者釋此字為“𠂔”亦為有

① 上博簡《周易》“師”作“𠂕”。又作為卦名的“𠂕”字，中間部分有明顯磨損，其字形當為“𠂕”。這說明出土文獻常常會有磨損情況，釋讀時不能不倍加留意。所引鼎文，皆見于徐文鏡《古籀彙編》，武漢古籍書店影印本。

據，只是與上博竹書此字之字形有距離，故仍以釋讀爲“師”較爲貼近。“𠄎”，帛書本與通行本均作“師”。

卦辭：“貞，丈人吉，亡咎。”“貞”，正也，指依軍律帶兵爲正。“丈人”，朱熹注：“丈人，長老之稱。用師之道，利于得正，而任老成之人，乃得吉而无咎。”（《周易本義》卷一）此說大致可通，但語義稍嫌模糊。朱駿聲謂：“丈者，度數所自出。師行以法令節制爲主，是以丈人吉。又人以一丈爲正，故男子爲丈夫。又老人扶杖爲丈。《詩》‘方叔元老，維師尚父’，其丈夫之謂乎！又丈人一作大人。”（《六十四卦經解》卷二）朱駿聲對“丈”字諸義的考釋，綜合言之，可與卦辭句義相合。故所謂丈人者，能以軍令法度節制兵衆且智慧超群之長老也。爻辭中有“長子”、“弟子”云云，則“丈人”非長者而何？

#### 初六 師出以律，不臧凶。

“聿”，帛書與通行本均作“律”。整理者釋云：“‘聿’，通‘律’，《爾雅注疏》卷二考證：‘鄭樵曰：律，即聿字。’楚字多以‘聿’爲‘律’，如《楚王領鐘》‘其聿（律）其言（音）’。‘律’，《爾雅·釋詁》：‘律，法也。’”“律”訓爲法，歷代注家無異說，故不贅敘。“不臧凶”，帛書本作“不臧兇”，通行本作“否臧凶”。朱熹注：“否臧，謂不善也。晁氏曰：‘否字，先儒多作不。’是也。”“否”字，先儒多作“不”字，與帛書本、上博竹書本同。“臧”，從言爿聲；而“臧”，從臣戕聲。這兩個字之間的關聯性，或爲古今字，或爲通假字，但目前尚無據可征，且留以待考。

《象》曰：“師出以律，否臧凶也。”謂師之出，當以軍律嚴格管理部衆，律則善而吉，失律則不臧而凶。《象》之釋，得此爻之義也。

#### 九二 才師參，吉，亡咎。王晶賜命。

“才”，《頌鼎》作“十”，《恒侯鼎》作“丿”。古文“在”字從“才”，《孟鼎》作“𠄎”、“𠄎”，帛書本作“左”，通行本作“在”。甲骨、金文



“在”多作“才”，其作“才”者，“在”之省也。整理者說“甲骨文、金文、簡文、帛書恒以‘才’爲‘在’”，而“恒”者有不恒者存也。“𠄎”，從日中聲。豐卦“日中見斗”、夬卦“中行无咎”，“中”字上博竹書多作“𠄎”，從一中聲。兩種寫法，字義有別乎？抑或“日中”、“中行”之“一中”，僅就所在之方位言；而“𠄎”則就在內之深淺程度言。這只是一個不大可靠的推測，畢竟“𠄎”字僅此一見而已。“賜命”，帛書本作“湯命”，通行本作“錫命”。《釋文》“‘錫’，星曆反，徐音賜，鄭本作‘賜’。”是“賜”與“錫”通。帛書作“湯”，或爲通假，或爲手誤。“王三賜命”，即王對受命之統領舉行的三賜三命之禮。三命，命其職權與政治地位。《周禮》“一命受職，再命受服，三命受位”。“服”，西周分諸侯國爲五服，即侯、甸、男、采、衛。《周禮》有九服：侯、甸、男、采、衛、蠻、夷、鎮、蕃。三賜與三命相應，《禮記·曲禮》：“一命受爵，再命受服，三命受車馬。”“爵”，飲酒器也。《易·中孚》“我有好爵，吾與爾靡之”。所飲者爵中之酒也，故言“好爵”即是言“好酒”。此爲一命所受之物，即後世所謂御賜之酒。再命所受之賜爲“服”，服者冠弁衣裳也。三命所受之賜爲車馬，服飾、車馬之規格等級當與其所受命之職位高低相應。

“在師中”者，受命之將也，非王者本人。王船山說：“自軒轅用兵以征不服，迄乎有扈之役，帥師者皆君也。迨夫太康失禦而胤侯徂征，則弗躬弗親，而兵柄移下。”于是而“特爲世修命將之典”，“授三錫之命，行開國之賞，令行于師中，功論于宗廟”，以確保兵權控制在王者手中，即“威福之權自一也”（《周易外傳》卷一）。此說是也。

### 六晶 師或壘殍，凶。

“壘殍”，帛書本作“輿殍”，通行本作“輿尸”。“輿”，或作“輦”，車之總名也。名詞轉換爲動詞，其義爲載也。《莊子·逍遙遊》“吾聞言于接輿”，《釋文》“輿，本作與”。《左傳》昭十四年“欲立著邱公之弟展與”，《釋文》“與，本作輿”。則“與”、“輿”互爲通假字，“與”，

或爲“輦”、“輿”之省文。“殛”，帛書作“𣦵”，“屍”而“示”，則此“𣦵”字非指戰敗將士之尸體，應爲隨軍而行以供祭祀之用的戰神之尸主，或爲活人所扮，或爲木雕。朱熹謂“師徒撓敗，輿尸而歸”，將此尸字釋爲尸體之尸，是注家之共識，誤矣。“殛”，當爲本字，而“𣦵”爲省文。“輿尸”之凶，以其盲目依賴殛主，不能適應戰場情勢的變化也。

#### 六四 師左次，亡咎。

“次”，帛書本、通行本均作“次”。“次”，僅此一見，或爲“次”之通假字。“師左次”，歷代解讀大致有三種說法：其一，以軍禮解。《周易集解》卷第三引崔憬：“偏將軍居左。左次，常備師也。”次，兵止而舍之也。軍禮尚右，故偏將軍居左，《象》曰“‘左次，无咎’，未失常也”。《老子》第三十一章：“偏將軍居左，上將軍居右。”用兵何以貴右？因爲禮有吉凶之別，“吉事尚左，凶事尚右”，而“兵者，不祥之器”，“殺人之衆，以悲哀泣之。戰勝，以喪禮處之”。依《老子》之義解讀此爻，行此軍禮，則能謹慎對待戰事，故“无咎”。其二，以兵法解。《周易正義》卷三：“行師之法，欲右背高者，此兵法也。故《漢書》韓信云：‘兵法欲右背山陵，前左水澤’。”其三，以退兵解。《周易本義》卷一：“左次，謂退舍也。陰柔不中，而居陰得正，故其象如此。全師以退，賢于六三遠矣。”此三說，以第一說爲優。

#### 六五 攷又禽，利輿言，亡咎。長子銜師，弟子鑿殛，貞凶。

“攷又禽，利輿言，亡咎”，帛書本、通行本均作“田有禽，利執言，无咎”。《釋文》：“田，本或作攷。”狩獵取禽獸也。“禽”，从今从凶，“禽”之省文。《說文》：“輿，至也。从女執聲。《周書》曰‘大命不輿’，讀若輿，同。一曰《虞書》‘稚輿’。”依此義，則所謂“利輿言”，應爲利于至而進言之。攷獵是古代軍事演練的一種方式，一般在春、秋兩季節進行。攷獵獲禽，下屬趁主帥心情好，至而進言，沒有咎害。《周易正義》注與疏皆釋田爲田野之田，後世多從之，今

得上博竹書作“𢇛”，是以知其以假借字爲本字，誤也。“執”作“𢇛”，“𢇛”與“摯”通假，但此處以取本字之義爲優，故非一定爲捉握之義也。

“長子銜師，弟子壘殍，貞凶。”帛書本作“長子銜師，弟子與殍，貞凶。”通行本作“長子帥師，弟子與尸，貞凶”。“銜”，整理者釋云：“‘銜’即‘達’字，《玉篇》：‘達，先道也，別也，今爲帥。’又：‘古文帥字。’《古文四聲韻》‘率’字下引《義雲章》作‘𢇛’，與簡文同。‘達’、‘帥’、‘率’，古通用。”是也。在田獵中，以長子率領士卒進行演練，而以弟子掌管尸主之祭祀。《象》曰：“‘長子帥師’，以中行也；‘弟子與尸’，使不當也。”其義爲，以長子帥師通過田獵訓練士卒，合乎中行之道，而以弟子與尸則與禮不合。《司馬法·仁本》：“天下既平，天子太愷，春蒐秋獮。諸侯春振旅，秋治兵，所以不忘戰也。”《周禮·夏官》：“中春，教振旅”，“以教坐作進退疾徐疏數之節，遂以蒐田”。“中秋，教治兵，如振旅之陳，辨旗物之用，……遂以獮田，如蒐田之法”。太平時期而春蒐秋獮，不忘戰事，合于中道，故《象》傳贊之。至于“弟子與尸”，則不合時宜，故《象》傳責其爲“不當”之舉。

#### 上六 大君子又命，啓邦承家，小人勿用。

帛書本作“上六 大人君有命，啓邦承家，小人勿□。”通行本作“上六 大君有命，開國承家，小人勿用。”“大君子”、“大人君”，“子”與“人”或爲衍文，通行本經校勘刪去，作“大君”。大君，指天子。“啓邦”，即“開國”，指西周初期分封諸侯，開建邦國之事。“啓”通“開”；“邦”作“國”，或因避劉邦之諱而改。“承家”，“承”通“承”，“家”，古文作“豕”，大夫之采邑。此卦既然是講行軍用兵之事，則大君所命之諸侯啓邦、大夫承家，當有論功行賞之義。但“啓邦承家”，還有血親等衆多因素，並非僅僅根據軍功。此外，即使有軍功，也並非一律命其“啓邦承家”。朱熹說：“小人則雖有功，亦不

可使之得有爵土，但優以金帛可也。”（《周易本義》卷一）此說用以釋“小人勿用”句，得之也。

師卦記載了西周早期軍事管理方面的史料，內容涉及軍律、點將之禮儀、軍禮、軍訓，以及對待軍功的獎賞問題，因此是研究西周軍事史的重要文獻。上博竹書的價值特別體現在“攸”以及“壘殍”兩字的寫法之上，進一步確證了帛書“輿殍”之義，糾正了舊說之誤。這說明西周早期以前，無論春蒐秋獮、行軍、作戰之時，軍中必定載有尸主，以祈禱戰事的順利、成功與勝利。至卦爻辭產生時期，這種做法已經受到懷疑，故爻辭云“師或壘殍，凶”，“弟子壘殍，貞凶”。

### 三 釋 蠱 卦

上博竹書此卦缺九三爻之“少又悔，亡大咎”以及六四、六五、上九三爻之爻辭。所缺部分依《周易本義》及上博竹書體例與字例補齊<sup>①</sup>，並用[ ]標明。

䷑ 蠱 元卿。利涉大川，選甲晶日，遯甲晶日。

初六 棹父之蠱，又子，攷亡咎。礪，冬吉。

九二 棹母之蠱，不可貞。

九晶 棹父之蠱，[少又悔，亡大咎。

六四 裕父之蠱，往見吝。

六五 棹父之蠱，用譽。

<sup>①</sup> 朱熹《周易本義》所用本，是宋代致力於《周易》古經復舊的產物，其中不少成果值得尊重。故本文凡涉上博竹書闕文部分，均採用《周易本義》與上博竹書體例與字例補足，下不另注。

上九 不事王侯，高尚其事。]

䷰ 蠱 元卿。利涉大川，選甲鼎日，遂甲鼎日。

“蠱”<sup>①</sup>，馬王堆帛書均作“箇”，通行本作“蠱”。自《序卦》釋“蠱者，事也”之後，歷代注家多依此義，訓其為事也、惑也、亂也，牽合以為說。陝西岐山鳳雛村出土的 85 號卜甲（見圖），刻有數字卦一，由八一七六六七（由下至上）組成，將數字轉換成陰陽符號則為䷰，在《周易》為蠱卦。其卦下文字為“日其即魚”，左上角刻有甲骨之編碼號六七七六<sup>②</sup>。徐錫台釋“即魚”為“既魚”<sup>③</sup>，不確。“即”，殷虛甲骨作“𠄎”，象人跪坐食器前就食之象；“既”，殷虛甲骨



岐山鳳雛村出土的  
85 號筮甲摹片

① 本卦與豐卦釋讀在《周易研究》2006 年第六期發表後，有學者對筆者的釋讀提出了不同見解。筆者兩年以後才在《周易研究》上讀到該文，時間過去太久了，所以不另作答，只借此書出版之機，作一點注稍加說明。該文作者認為釋蠱卦為侍奉父母飲食不確，並以《說文》“腹中蟲”為據，對蠱卦進行了釋讀。這個釋讀對筆者也頗有啟發，但牽強之處亦不少。我釋蠱卦的意圖是希望取蠱字造字的本義，以皿盛蟲，兩個象形字會意便與進食有關了。筆者認為《說文》釋蠱之義不具備原初意義，所以未取用。該文誤將腹中生蟲稱為瘕，難免造成一些混亂。《素問·玉機真藏論》：“脾傳之腎，病名曰疝瘕，少腹冤熱而痛，出白，一名曰蠱。”張志聰注：“蠱者，言其陰邪居下而壞事之極也。”這個蠱病與《說文》的解釋明顯不同，不應混為一談。蠱作為病名，有多種取義。如《醫宗必讀·蠱脹》：“蠱脹者，中實有物，腹形充大，非蟲即血也。”此說與《說文》接近，但腹中之物不限于蟲。又《巢氏病源·蠱毒候》：“凡中蠱病，多趨于死。以其毒害勢甚，故云蠱毒。”這是將蠱看作是一種巨毒。又《左傳》昭元年：“近女室，疾如蠱。……淫則生內熱感蠱之疾。”蠱之義，由以皿盛蟲，到多種蠱病，其間或許經過一個過度階段的詮釋。《左傳》昭元年：“穀之飛，亦為蠱。”注：“穀久積則變為飛蟲，名曰蠱。”穀儲于器皿或倉庫中，久積而生蟲。這是一個關鍵性的轉折，由此蠱之義便向貶義的方向引申了。該文釋“攷”為孝，頗有新義，只是旁證尚須充實。而釋“棹”為按摩則過於牽強，因為腹中生蟲，腹形充大，按摩不僅無益，反而有害，孝子不該如此愚蠢。

② 左上角釋讀為編碼號，依據為上、下二字之“介”、“V”為“六”，中間的“𠄎”為兩個“七”字的連寫。“介”（六）是殷虛甲骨與金文中“六”的通行寫法，可參見《甲骨文編》卷十四，《金文編》卷十四。“八”或“V”在殷虛第一期甲骨中，只在“兆序”上出現，在周原甲骨中也只用于數字卦。“介”既不可釋為“亡”，“𠄎V”釋為“咎”便更難成立了。

③ 徐錫台：《數與〈周易〉關係的探討》，載《周易縱橫錄》，武漢：湖北人民出版社 1986 年 11 月版。

作“𩺰”，象人背對食器之形，有飲食已畢之義。85 號甲骨之“𩺰”，象人橫卧食器前就食之形，有就食者因年老不能跪坐之義。因此，“𩺰”當釋讀爲“即”。“𩺰”爲象形字魚，是就食者所食之物。由 85 號卜甲“即魚”兩字所給出的啓示，蠱卦當與飲食有關。又爻辭多次出現“幹父之蠱”、“幹母之蠱”、“裕父之蠱”之說，當爲後輩奉魚肉之食敬獻尊長之意。再從此卦上下卦的卦體之象看，下巽上艮，《說卦傳》“巽爲木”，“爲繩直”，“爲工”，故可制爲器；艮“爲狗、爲鼠，爲黔喙之屬”，爲可食之蟲。又虞翻以巽爲魚，《說卦傳》艮“其爲木也，爲堅多節”，亦可製而爲器。由此可見，蠱之本意爲以器皿盛蟲魚，而後來的訓義諸如事、惑、亂云云，則皆爲其引申義與演變義。

卦辭云：“元卿。利涉大川，選甲晶日，遯甲晶日。”“卿”，古“餉”字，通“享”；又“享”假借爲“亨”。上博竹書作“卿”，取其享祀之本義；而通行本、帛書本均作“亨”，取其假借義。以假借字爲本字，誤以亨通之義訓之，其來也久矣。“利涉大川”，謂具有孝敬父母之心的人可以承擔類似涉大川這樣艱難的重任。“選甲晶日，遯甲晶日”，“選”、“遯”二字，帛書與通行本均作“先”、“後”，當屬古今字。依天干紀日，在甲日之先的三日爲辛、壬、癸，在甲之後的三日爲乙、丙、丁。《彖傳》所謂“先甲三日，後甲三日，終則有始，天行也”，說的只是以天干紀日的周期性反映的天體運行規律，于全卦之卦爻辭的關係則未作交代。以甲日爲中心，加上前後各三日，實際上以七日爲一個週期。卦辭講這個七日週期，強調的是侍候父母之事，一日也不可忘懷。

**初六 棹父之蠱，又子，攷亡咎。確，冬吉。**

此爻中值得注重的字有“棹”與“攷”兩字。

“棹”，籀文或作“𣎵”、“𣎵”<sup>①</sup>。馬王堆帛書作“𣎵”，通行本作

① 《古籀集編》六上，武漢古籍書店影印本上冊。

“幹”，當爲假借字。徐鉉注《說文》“幹”曰：“今別作幹，非是。”此說似認爲“幹”與“幹”不可通假。但先秦假借字並無一成不變之規，故徐說未免失之過專。上博竹書整理者釋此字爲“𣎵”，未言所據，中間憑空多出一個“方”字，有蛇足之累，故以釋讀作“𣎵”爲宜。朱熹云：“幹，如木之幹，枝葉之所附而立者也。”（《周易本義》卷一）故此處所云“𣎵父之蠱”，其義當指主要擔當父輩進食之類的養老之事。

“攷”，“考”之別體，通行本作“考”。帛書作“巧”，爲“攷”之手誤。戰國以後，一般以父歿稱考。然在西周，父生時亦稱考，如《尚書·康誥》“大傷厥考心”。“又子，考亡咎”，其義爲有兒子承擔養老之事，父輩年邁，也可以放心無憂。“𣎵，冬吉”，“𣎵”，指侍奉父輩之初的所作所爲尚未得法，不能盡合父輩之意，有時會弄得很糟糕，其結果爲厲。待到熟悉之後，事事都能順承父輩之意，使之能安享晚年，故云“冬（即終字）吉”。《象傳》云“幹父之蠱，意承考也”，可謂深得其旨。

## 九二 𣎵母之蠱，不可貞。

侍奉母親的飲食起居，因母親之個性與父親不同，故不可偏執與一成不變，以合于其母之心意爲宜。“貞”，固也，引申爲固執之義。王弼注：“婦人之性，難可全正，宜屈己剛，既幹且順，故曰不可貞也。”此句訓“貞”爲正，似難通。

## 九三 𣎵父之蠱，[少有悔，亡大咎]。

此爻承初六爻之義，指侍奉父親必定有一個逐步適應其生活習慣的過程，其間難免會出現一些小的失誤，但不會造成大的咎害。

## 六四 裕父之蠱，往見吝。

裕，指侍奉太過，遠遠超出其父之生活習慣，使其父不能適應。“往”，指前往侍奉之行爲。“見吝”，指其父因不適應而小有責備之義。

### 六五 棗父之蠱，用譽。

此爻指侍奉父輩養老之事做得很好，值得稱頌與讚譽。

### 上九 不事王侯，高尚其事。]

帛書此爻作“尚九 不事王侯，高尚其德，兇”。上博竹書缺，故無法揣摩與比較上博竹書與帛書之異同。今僅就帛書與通行本之差異，分別釋讀如下：按通行本，強調對父母盡孝是一件十分高尚的事情，即使因此而不能為王侯效力也在所不惜。《象傳》對此稱頌道：“不事王侯，志可則也。”認為這種不事王侯而孝敬父母的志向是值得效法的。帛書却以一個“兇”（即凶字）的結局對這種“不事王侯，高尚其德”的主張提出警告，認為不能以崇尚德行修養而與為王侯效力相對抗。兩種版本的這一差異，事實上反映了西周時期士人在盡孝與盡忠上的兩難抉擇。或者，帛書本反映了西周時期《易經》卦爻辭的面貌，在當時孝敬父母與效命王侯二者相比較，前者的地位在後者之下。通行本反映的是戰國時期卦爻辭的面貌，這個時期，孝敬父母的觀念經過儒家的宣導，已經被看作是效命王侯的前提，甚至還被看作是士人獨立人格的一種表現。所以，帛書本的“兇”字被刪掉。

由上述釋讀，可知蠱卦所記述的是西周早、中期關於侍奉父母的應有態度。此卦由于長期以來對蠱字的誤讀，或因蠱字之字義的時代轉換，使其在西周時期的本意被曲解。此卦的意義在于：它不僅為我們瞭解西周時期侍奉父母在家庭生活與社會活動中的地位，也為我們在探索以孝道為重要內容的倫理思想的早期狀況時提供了重要史料。

## 四 釋 豐 卦

此卦上博簡僅存後四爻之爻辭，今依《周易本義》及上博竹書



體例與字例，補足卦畫與卦辭及初九、六二爻辭<sup>①</sup>（補足的部分以[ ]標示），並據整理者釋讀的九晶、九四、六五、上六四爻之爻辭，抄錄如下：

[䷶] 豐 卿，王假之；勿憂，宜日中。

初九 遇兀配室，雖旬亡咎，往有尚。

六二 豐兀圻，日中見斗，往得疑疾，有孚發若，吉。]

九晶 豐兀蒂。日中見蒂，折兀右肱，亡咎。

九四 豐兀圻，日中見斗，遇兀厓室，吉。

六五 莖章，又慶惡，吉。

上六 豐兀蒂，圻兀彖，閔兀床，鞅兀亡人，晶戡不覿，凶。

[䷶] 豐 卿，王假之；勿憂，宜日中。

“豐”，上博竹書作“𧯛”，《易·彖》：“豐，大也。”以大訓豐，當爲豐之引申義而非其本義。裘錫圭云：“甲骨文豐字作‘𧯛’、‘𧯛’、‘𧯛’等形（《甲骨文編》222—223頁），……它所從的𧯛跟‘鼓’的初文‘𧯛’十分相似。結合卜辭所反映的豐與庸的密切關係來考察，可以斷定‘豐’本是一種鼓的名稱。周代金文有‘𧯛’字（《金文編》174頁），構造與‘鼓’字相類，象以手持物擊鼓。這也是豐之本義，當爲鼓名的一個佐證。‘豐’字古多訓‘大’。據此推測，豐應該是大鼓。……至于‘豐’字爲什麼從‘珏’，還有待研究。也許這表示豐是用玉裝飾的貴重大鼓吧。”<sup>②</sup>裘錫圭爲證“豐”爲一種鼓的名稱，

<sup>①</sup> 裘錫圭：《甲骨文中的幾種樂器》，《中華文史論叢》（上海古籍出版社），1980年第二輯。

<sup>②</sup> 此說有誤。因爲《釋豐卦》曾在簡帛網站刊出，故此次發表依然保持原貌。2004年12月在參加山東大學易學與中國古代哲學研究中心舉辦的“出土文獻學術研討會”時，何琳儀教授向會議提供的論文《滄簡周易選釋》，認爲“日中見斗”之斗，“斗勺之內從‘主’，爲疊加音符，蓋‘斗’、‘主’均屬舌音侯部。《易·豐》‘日中見斗’，《釋文》‘斗，孟作主’，……此乃‘斗’、‘主’音近之佳證。這類從‘主’的‘斗’亦見二十八宿漆箱，只不過其‘主’旁置于鬥勺之外而已。”何氏此說，有助於糾正拙作之誤，在此特表謝意。

舉甲骨文二十餘例，並發現豐（大鼓）與樂器庸（大鐘）關係密切。因為豐與庸都是大型祭祀活動中常用的樂器，所以在甲骨文中常常同時出現。裘氏之前曾有學者指出“豐”字象鼓，但論據不及裘氏充分。

裘氏推測“豐”是一種用玉裝飾的貴重大鼓，也是十分可信的。《周禮·地官·司徒》：“救日月，則詔王鼓。”王鼓，或即是豐。“詔王鼓”，目的是要“救日月”。日食、月蝕，或日中出現黑斑，在古代都被看作是對人事有重大災亂性影響的天象，所以王者必須親臨現場舉行救助活動，而豐則是救助時使用的樂器。此卦以豐為卦名，爻辭又有多次對太陽黑斑的描述，可見此卦的主要內容是對一次用豐救日活動的真實記載。《雜卦傳》：“豐，多故也”，可謂獨得其義。

卦辭云：“卿，王假之；勿憂，宜日中。”卿，祭祀也。假，馬王堆帛書作“段”，至也。太陽出現黑斑，天象異常，國人憂恐不已。王者為此親至救助現場，舉行宜祭之禮，從而使人心得以安穩。“宜日中”<sup>①</sup>，謂因日中有災，王者親自主持宣祭以救之，使不宜之災轉而為宜也。

### 初九 遇丌配主，雖旬亡咎，往有尚。

此爻有兩個字需要着重詮釋，這兩個字就是“配”與“旬”。

《經典釋文》：“‘配’，如字。鄭作‘妃’，云嘉耦曰‘妃’。”又《集解》引虞翻、《漢上易傳》引孟喜，“配”皆作“妃”，與鄭玄同。帛書“配”作“肥”。根據以上釋讀，則配為妃嬪，配主則為後宮妃嬪之主管。通行本及帛書“配”或“妃”下皆為“主”字，而上博竹書《易》“主”作“圭”。《說文》：“宐，宗廟宐祐。”又“祐，宗廟主也。”這說明“主”指主管在宗廟中執行祭祀的官員，而非後宮妃嬪之主管。由

<sup>①</sup> 宜，祭名，《書·泰誓》“宜於冢土”，《傳》“祭社曰宜。冢土，社也。”此為隨文就釋，宜非僅限於社也。宜者，和順也。凡不順而欲祭之，使歸于和順，皆屬宜祭之列。

于王者親臨主祭，主管祭祀之官員自然成爲配角，配爲匹配之配，故稱其爲“配室”。由此可見，“配”是本字，而“妃”與“肥”皆爲“配”之假借字。鄭、孟、虞之失，皆在于把假借字當作本字。

《經典釋文》：“‘旬’，如字，均也。……荀作‘均’，劉昺作‘鈞’。”因爲有的版本如荀爽本、劉昺本“旬”字作“均”或“鈞”，故注家多以“均”爲本字，而以“旬”爲假借字，紛紛以“均”釋“旬”。如王弼注云：“處豐之初，其配在四。以陽適陽，以明之動，能相光大者也。旬，均也。雖均無咎，往有尚也。初、四俱陽爻，故曰均也。”此爲以初九爻與九四爻都是陽爻，故釋“旬”爲“均”。孔穎達《周易正義》與朱熹《周易本義》釋此爻之義大致與王弼同。但通行本“旬”字是本字而並非假借字，故“旬”當取其本字之義。《說文》：“旬，徧也，十日爲旬。”李光地《周易折中》取“十日爲旬”之義爲解，說甚牽強，不可取。若以旬爲徧，則爲普遍、周遍之義，說的是憂恐之情在國人中的波及面。

綜上所述，初九爻辭之義當爲：儘管天象異常，引起國人的普遍憂恐，但由于王者親臨救助現場，並與主持宗廟祭祀的官員相遇，足以起到安定民衆情緒的作用。以王者爲主持，以宗廟室祔爲輔助，舉行宣祭，一定會有好結果，這是國人信心之所在。

## 六二 豐丌坴，日中見斗，往得疑疾，有孚發若，吉。]

此爻可分兩層語意解讀。

第一層語意是“豐丌坴，日中見斗”。“坴”，《釋文》：“鄭、薛作‘菩’。”帛書作“剖”，通行本作“蔀”。“坴”、“剖”、“菩”、“蔀”通。《集解》引虞翻：“日蔽雲中稱蔀。”王弼注：“蔀，覆曖，鄣光明之物。”朱熹注：“蔀，障蔽也。大其障蔽，故日中而昏也。”“見斗”，《釋文》云“孟作‘見主’”。何琳儀《滬簡周易選釋》：“‘日中見斗’之斗，斗勺之內从主，爲疊加音符，蓋‘斗’、‘主’均屬舌音侯部。《易·豐》‘日中見斗’，《釋文》‘斗，孟作主’……此乃‘斗’、‘主’音連之佳證。

這類从‘主’的‘斗’，亦見二十八宿漆箱，只不過，其‘主’旁置斗勺之外而已。”“見”，現也；“斗”，即北斗七星。孔穎達《周易正義》云：“日中見斗者，二居離卦之中，如日正中，則至極盛者也。處日中盛明之時，而斗星顯見，是二之至暗使斗星見明者也。處光大之世，而為極暗之行，譬日中而斗星見，故曰日中見斗也。”這個解讀是以天象喻人事，若以斗星為太陽之中所現之形，則大致與原義相合，但以日中為太陽正當空則欠妥。<sup>①</sup> 豐卦上體為離，離卦三爻內外兩爻為陽爻，中間一爻為陰爻。陰為暗，故此爻之爻辭言蓊，即太陽為烏雲或為沙塵暴所障，顯現出如同北斗星一樣的黑斑。“豐”，在此處作動詞解，即當因蔽障而使太陽顯現出如同北斗星一樣的黑斑之時，當趕緊敲擊王鼓以救日，故曰“豐刀坳”。坳，謂太陽被蔽障之時也。“刀”，其也。

第二層語意是“往得疑疾，有孚發若，吉”。“往”，謂前往參加救日活動之國人。“疑疾”，謂這些人猶疑不定與急促不安之心態。帛書“孚”作“復”，“發”作“洫”。“孚”通“復”，信也。“發”與“洫”，各如其字，二者既非通假字，亦非古今字。“發”者，發其蔽也；“若”者，順也。依通行本解，此句之義為王者以誠信之心開展救日活動，順應民意，足以祛除猶疑，安定國人焦慮急促之心，其結果一定得吉。“洫”，本義為水渠或田間水道，引申義為使之空虛。《管子·小稱》：“滿者洫之，虛者實之。”依帛書本解，此句之義則為王者以誠信之心開展救日活動，使民之疑疾像溝渠之水一樣順而流出，其結果為吉。

**九鼎 豐刀蓊。日中見蓊，折刀右衽，亡咎。**

此爻亦有兩個字需要着重詮釋，這兩個字就是“蓊”與“衽”。

① 此爻中之“坳”(蓊)字，虞翻已釋為“日蔽雲中稱蓊”，則“豐刀坳”即為在日蔽雲中之時敲擊王鼓。故此處“日中見斗”之“日中”當指太陽之中，而非太陽正當空之義。

“芾”，帛書作“蒺”，通行本作“沛”。《釋文》：“本或作‘旃’，謂幡幔也。……子夏作‘芾’，傳云‘小也’。鄭幹作‘韋’，云祭祀之蔽膝也。”“芾”，古代官服外之蔽膝，字亦作“韋”。《詩·小雅·采芣》“赤芾在股”，箋：“芾，太古蔽膝之象也。”子夏本此字與上博楚竹書本同，鄭幹本作“韋”，與“韋”通。“豐丌芾”，謂王者以芾蔽膝，與配室帶領國人舉行祭祀時敲擊王鼓。因此，“芾”是本字，而“沛”、“旃”爲假借字，“蒺”爲手誤所致。

“芾”，帛書作“茱”，通行本作“沫”。《釋文》：“《字林》作‘昧’，亡太反，云斗杓後星。王肅云：音妹。鄭作‘昧’。服虔云：‘日中而昏也。’《子夏傳》云：‘昧’，星之小者。馬同。薛云：‘輔星也。’”通行本作“沫”，與《字林》、《子夏傳》以及馬融之釋同。帛書本作“茱”，當爲“沫”之假借字。“芾”，上博楚竹書整理者引《字彙補》：“芾，音瞞。”《集韻》：“瞞，暗也。”並認爲：“芾”，“一作‘昧’，闇昧，微昧之光。”此釋與服虔“日中而昏”之義同。但作昧，並非一定爲闇昧，如《子夏傳》、馬融均作“昧”，却釋爲“星之小者”。故鄭玄亦作“昧”，未敢定其一定取闇昧之義。依文義看，當以“星之小者”爲宜。

“折丌右肱”，“肱”，帛書本作“弓”，通行本作“肱”，《釋文》：“姚作‘股’。”此字當以通行本之“肱”爲本字，餘皆爲假借字或引申字。“肱”，泛指手臂；“股”，指大腿。“股肱”，常用以比喻輔佐國君之大臣。“折丌右肱”，謂當折損其一位大臣以當太陽出現黑斑這場災亂。《左傳》昭公七年：“夏，四月，甲辰，朔，日有食之。晉侯問于士文伯曰：誰將當日食？對曰：魯衛惡之，衛大魯小。公曰：何故？對曰：去衛地，如魯地，于是有災，魯實受之。其大咎，其衛君乎！魯將上卿。公曰：《詩》所謂‘彼日而食，于何不臧’者，何也？對曰：不善政之謂也。國無政，不用善，則自取謫于日月之災。”日食，一直被看作是上天對人間政事不善所發出的嚴重警告，相關的

大臣或諸侯國當爲此承擔責任。昭公七年，日食起于衛而終于魯，衛將遭受大的災禍，當由衛國的國君承擔；魯國將受其餘殃，則由其國之上卿承擔。鄭康成云：“猶大臣用事于君，君能誅之，故无咎。”（轉引自孫星衍《周易集解》卷七）日中出現黑斑，其災小于日食，故以“折刀右扞”當之。

綜上所釋，九三爻辭之義當爲：太陽出現了一些小星般的黑斑，王者舉行祭祀，敲擊王鼓，並決定廢黜一位股肱大臣以當災禍。

#### 九四 豐丌坴，日中見斗，遇丌𠂔主，吉。

此爻中值得着重詮釋的字是“𠂔”。“𠂔”，帛書本與通行本均作夷。阮元《經籍纂詁》卷四：“‘𠂔’，讀與‘夷’同。”《禮記·喪大記》陳皓注：“‘夷’，猶尸也。”可見，此爻所言之“𠂔”，即尸字，夷爲𠂔之假借字。此爻所言之𠂔主，當爲九三爻所折損的股肱大臣之尸體<sup>①</sup>，而這位大臣或許正是主持宗廟祭祀的大臣。《尚書·胤征》記胤侯奉仲康之命討伐主管天象的大臣羲和，即起因于失報日食的瀆職之事。九三、九四兩爻所謂“折刀右扞”，“遇丌𠂔主”，其事與《尚書·胤征》相類。初九言“遇丌配主”，是事發之後，主持祭祀的官員並未及時上報，以至王者來祭才與之不期而遇，大有失職之罪。

故此爻之義爲，當太陽被蔽障之時，日中再次出現了如同北斗星一樣的黑斑，所折損的當災的主持宗廟祭祀的大臣已執法，其屍體正好與此天象相遇，故“遇丌𠂔主”。這說明相應的救災措施落到了實處，此時再次敲擊王鼓，結果一定吉利。

#### 六五 蓂章，又慶，譽。吉。

帛書本作“來章，有慶，舉。吉。”通行本作“來章，有慶，

<sup>①</sup> 或曰：既釋“𠂔”爲尸，僅不知尸爲尸主。答曰：一般祭祀立尸主，象徵的是所祭祀的對象。此次所云之宜祭，並無祭祀對象，實際上只是一次救災活動。若釋此“𠂔”字爲尸主，不知其象徵對象爲誰？

譽。吉。”

“來”，即“來”，古今字。“章”，顯也。“又”，有也。“愬”，即愬，安適之貌。《說文》：“趨步愬愬也，从心與聲。”帛書作“舉”，蓋或形近而誤。通行本坤六四“括囊，无咎无譽”，又蠱六五“幹父之蠱，用譽”，大過九五“枯楊生華，老婦得其士夫，无咎无譽”，上博竹書皆闕文，不知此數處“譽”字是否皆作“愬”。上博竹書惟蹇卦初六爻“來譽”作“來譽”，譽仍作“譽”而不作“愬”，可證上博竹書“譽”、“愬”有別。

朱駿聲《六十四卦經解》卷七：“‘章’，顯也，明也。即坤之含章。含章則隱，來章則顯。《詩》‘維其有章’矣。來與九二之往對言。二以明發志，五以動來章。來章者，以群賢之明，助一人之明，故明照天下也。”朱氏釋“來章”之義，合于經旨，可取。

此爻之義當為救日措施實行之後，群賢皆以其明輔佐王者，以成就王者一人之明，以此則必然國泰民安，有喜慶之事。王者因此而安適無憂（“愬”，依其本字解）。依通行本之義，則為王者得到萬民之稱譽。

#### 上六 豐丌芾，埶丌豕，闕丌床，黜丌亡人，晶戢不覲，凶。

“芾”，帛書本、通行本均作“屋”。“芾”與“屋”，不存在通假關係，當各存其義。朱熹《周易本義》沿襲《說文》，訓豐為大，“為豐大其屋而反以自蔽之象”。按芾字解，“豐丌芾”之義，則為當王者舉行祭祀時，身着祭祀所服之蔽膝，敲擊王鼓。

“埶”，帛書本作“剖”，通行本作“蔀”。“埶”、“剖”、“蔀”通，障蔽也。“豕”，帛書本、通行本均作“家”。“豕”、“家”為古今字，大夫之采邑。聯繫九四之爻辭，此爻所謂“埶丌豕”，其義當為大夫之家（采邑），在祭祀舉行之時，其上空之日光已被烏雲完全障蔽了。

“闕”，帛書本同，通行本作“窺”，《周易本義》作“窺”。“闕”、“窺”通，皆為小視之義。“床”，帛書本、通行本均作“戶”。“床”、

“户”爲古今字。上博竹書整理者引《玉篇》：“户，所以出入也。一扉曰户，兩扉曰門。𡩂，古文。”此說可取。“𡩂”，帛書本作“𡩂”，通行本作闕。𡩂，上博竹書整理者釋爲：“𡩂，從𡩂，快聲，讀爲突。《廣雅·釋詁三》：‘突，空也。’”此說可取。“𡩂”，從明從犬，爲犬吠日月之象。“闕”，《釋文》引《字林》云“靜也”，《集解》引虞翻曰“空也”，爲空虛寂靜之義。故“闕𡩂𡩂，𡩂𡩂亡人”，應爲配室在祭祀完畢之後當罪被折，其采邑自然破敗，窺視其户內，空寂無人。帛書用“𡩂”，以犬吠日月之動，更映襯出空無一人之靜。𡩂，即歲。覲，見也。大夫之家破敗之後，三歲不見其復興，凶。

由上述釋讀，可知豐卦所記述的是西周早、中期出現的一次太陽黑斑天象以及當時官方的祭祀風俗。由于這是關於太陽黑斑天象的最早文獻記載，因此豐卦在古代天文學史上具有不可忽略的史料價值，理應引起天文學史界的高度重視。



# 《易經》的醫學思想萌芽

——釋上海博物館藏戰國楚竹簡《易經》

參、欽、嗟、艮卦四則

20世紀80年代(1987年12月),山東大學召開國際周易學術討論會,我有幸參加了此次大會,並向會議提交了兩篇論文,其中一篇為《易經中的醫學萌芽》,分析了《易經》中的剝、豫、萃、咸、艮等五卦與中國傳統醫學萌芽期的關係(這篇論文收在1991年2月文化藝術出版社出版的該會議論文集《大易集成》中,1991年5月由人民衛生出版社出版的《醫易會通精義》一書亦收入此文,作為該書之第一章)。2003年12月,上海博物館藏戰國楚竹簡《易經》問世以後,重新檢讀這篇論文,深感有從文字學上進一步申發的必要。令人遺憾的是,上博簡《易經》缺剝卦,所以本文只能限定在豫(參)、萃(嗟)、咸(欽)、艮四卦的範圍之內。

## 一 釋 參 卦

上博竹書參卦之卦辭爻辭完整,且與帛書本、通行本大致相

同，僅個別文字小有出入。現簡要釋讀如下：

䷆ 參 利建戾行師。

初六 鳴參，凶。

六二 矦于石，不冬日，貞吉。

六三 可參憊，遲又憊。

九四 猷參，大又復，母頹墜欲墮。

六五 貞疾，死不死。

上六 果參，成又愈，亡咎。

䷆ 參 利建戾行師。

參，整理者濮茅左先生引出土文獻證此字同“餘”，是也。其云：“字同‘餘’，‘餘’（《包山楚簡》二·八二），又作‘𠂔’、‘𠂔’（《包山楚簡》二·一一八、二一三七反），是其證，金文《繚書缶》餘作‘參’，《郭店楚墓竹簡》作‘參’（《成之聞之》第三十三簡）、‘餘’（《太一生水》第十四簡）。”馬王堆帛書《周易》及《易之義》皆作“餘”。

今本作豫。《書·金縢》“王有疾弗豫”，《說文》作“《周書》‘有疾不𢇇’”，“弗豫”兩字作“不𢇇”。又《經典釋文》于《書·五子之歌》“以逸豫滅厥德”、《書·金縢》“王有疾弗豫”，皆云：“豫，本作𢇇。”𢇇，从心餘聲；𢇇，从心予聲。兩字同音而異形，皆為心情舒暢之義。《說文》有“𢇇”字而無“𢇇”字，抑或因異體字之故也。

在漢代今古文之別中，“與”之古文常作“豫”，“豫”之古文亦有作“與”者。《經籍纂詁》“與”字條：“古文‘與’作‘豫’：《儀禮·鄉射禮》‘賓不與’注，《聘禮》‘介皆與’注、《公食大夫禮》‘魚臘不與’注。”又“古文‘與’為‘豫’：《儀禮·士昏禮記》‘我與在’注、《鄉飲酒禮》‘賓介不與’注。”又“《禮記·曲禮》‘定猶與也’，《釋文》‘與，本作豫’、《谷梁》僖八年注‘以乞得與之’，《釋文》‘與，本作豫’。”《經籍纂詁》“豫”字條：“‘豫’，古文作‘與’（《一切經音義》十九）。”

那麼，在簡書、帛書中所見的“餘”、“參”、“餘”、“𩇛”、“𩇛”、“餘”字，如何轉換成了今傳本的“豫”字呢？實現這一轉換可能與“悛”或“忬”、“忬”字有關。《說文》“悛，放也。从心象聲。”而“豫”，本或作“忬”，或作“忬”，皆有心情舒放之義。又《說文》大篆“豫”作“𩇛”，“悛”作“𩇛”，形相近也。“忬”有可能從“餘”等字轉換而來，“忬”與“忬”通，亦有可能因義相同而轉換成“悛”，“悛”因形相近而轉換成“豫”。但這多次轉換尚無事例可徵，因而僅僅只是一種推測。阜陽西漢殘簡《周易》與東漢熹平石經均已作“豫”<sup>①</sup>，《經典釋文》未載其他寫法，則其所見之本亦皆作“豫”，由此可證至遲在戰國後期，“豫”字已成為此卦的確定字。《雜卦》“豫，怠也”，放心之故也。故《雜卦》之“豫”可能作“悛”或“忬”。《釋文》引馬融：“豫，樂也”，鄭玄“豫，喜佚說樂之貌”（《周易集解》卷第四），釋義或從“悛”或“忬”字來，而所用字當為熹平石經確定的“豫”。“豫”之本義，依《說文》為：“豫，象之大者。賈侍中說：不害于物。”不為物害者必有所備，故《國語·晉語》云“豫而後給”，《淮南子說山》云“知者善豫”，《禮記·學記》“禁于未發之謂豫”。《說苑·建木》引《學記》“豫”作“預”。《左傳》莊廿二年“聖人爲之豈猶豫焉”，《釋文》“豫，本作預”。《說文》“預，安也”，與豫通。象之大者，不害于物，有安全感，故與預通，此當為引申義。而所謂怠也、樂也、喜佚說樂也，不可能從“豫”字引申而出，故推測其必與“悛”或“忬”字有關。

由“參”等字到“豫”，存在着一個複雜的轉換過程。這個過程的實現，必然會出現“餘”與“豫”的假借現象。《史記·龜策列傳》“漁者豫且舉網得而囚之”，《莊子·外物》“豫”作“餘”。至于這個過程的具體演進次序，在字例不足徵的情況下，推測是不得已之

---

① 屈萬里《漢石經周易殘字集證》卷二，第四頁，1999年六月景印一版，（臺灣）中央研究院歷史語言研究所專刊之四十六。

事。推測不是實證，只是對實證的期待。

既然由“參”等字到“豫”存在着一個複雜的轉換過程，則後儒訓“豫”之義多不適用訓“參”矣。聞一多先生訓“豫”為“除”，雖未從字源學上進行論證，但却合于“參”之本義。《經籍纂詁》卷六：“《爾雅·釋天》‘四月爲餘’，《詩·小明》箋作‘四月爲除’。”又《詩·小明》“昔我往矣，日月方除”，毛傳：“除，除陳生新也。”孔疏：“除、餘，字雖異，音實同也。”傳云“除陳生新”，箋云“四月爲除”，二說並不相悖。蓋四月陽氣昭蘇，寒氣已除，萬物皆生，“爲除”者，除此寒氣也，除萬物之凋零而生新也。《國語·晉語》八：“寡君之疾久矣，上下神祇無不遍諭而除。”除者，除疾也。以此推之，則《書·金縢》“王有疾弗豫”之“豫”亦爲除疾之義。

《易·損》六四：“損其疾，使遄有喜。”遄，速也。損其疾，亦爲除病之義。《易經》講除疾者有多處，而集中見于一卦者，在豫卦。卦辭云“利建侯行師”，似與除疾無關，實則是交代患者的身份，即患者是一個可以建侯行師的人。侯，帛書作侯，今本作侯。《說文》：“侯，古文侯。”卦辭之義，一旦疾病被治癒，這對於其人去建侯行師是十分有利的。以下六爻之爻辭，則皆緊緊圍繞祛除疾病而展開，整個卦的內容在結構上是嚴密的。

### 初六 鳴參，凶。

鳴，《說文》：“鳴，鳥聲也。”引申義有敲擊某物使發出聲響，《論語·先進》：“小子鳴鼓而攻之可也。”此處指以巫術中擊鼓撞鐘之術驅除病魔，反而引起病患者心情煩躁，使病情加重，故判辭爲凶。

### 六二 玠于石，不冬日，貞吉。

“玠”，整理者釋讀爲“玠”。此字从𠂔介聲。𠂔爲偏旁，徵之甲骨文、金文，無有釋爲“矢”字之例。甲骨文有“𠂔”、“𠂔”等字形，學界皆釋此字爲“玠”。金文有“𠂔”（大夫始鼎），學界均釋讀爲“玠”。以此證之，“玠”當以其偏旁爲“玉”而釋讀爲“玠”。《說文》“玠，大

圭也。从玉介聲。《周書》曰：‘稱奉介圭。’“玠”作“介”，則玠與介通假。承陳偉教授見告，郭店楚簡出土以後，這個習慣的解讀發生了動搖，上博簡均有不得不釋讀為“矢”之例。查上博三《周易》解卦九二即有“黃矢”一詞，其“矢”即為“𠄎”。以此可證“𠄎”當釋讀為“𠄎”。無論“𠄎”或“玠”，都是假借字。馬王堆帛書作疥，有兌卦九四“疥疾有喜”之內證，當為其本字。今本此句“疥”作“介”，既稱之為“疾”，則“介”無疑為“疥”之假借。《靈樞·經脉》：“虛則生𦐇，小者如指痂疥。”痂疥若已硬如石，為痊癒之象，不及終日即可自行脫落，故云“貞吉”。“于”，介詞，取比較而言之義，如《禮記·檀弓》“苛政猛于虎也”。凡“于”作介詞之義，皆適用於“于”。冬，終也。

### 六晶 可參𦐇，遲又𦐇。

“可”，上博楚簡《周易》此字清晰。疑抄寫者所據之簡，字迹有磨損，以至誤抄為“可”。《說文》“𦐇”之大篆作“𦐇”，磨去此字的上部分，則成“𦐇”，故此字當釋讀為“𦐇”。“𦐇”，馬王堆帛書作“𦐇”，《子夏傳》作“紆”，今本與簡書磨損前之字同。《爾雅》卷八：“𦐇，虺床。”《本草綱目》卷十四引《爾雅》，並云：“蛇虺喜卧于下，食其子，故有蛇床、蛇粟諸名。”主治：“男子陰痿濕癢，婦人陰中腫痛。除痺氣，利關節，癰癤惡瘡。久服，輕身好顏色。”（《本草綱目》引《神農本草》）李時珍說：“蛇床，乃右腎命門、少陽、三焦、氣分之藥，神農列之上品，不獨輔助男子，而又有益婦人。”但此藥有小毒，惡牡丹、貝母、巴豆等，不可誤用。所謂“𦐇參𦐇”者，蓋指用𦐇（即蛇床）除疾而配伍不當所致。𦐇，悔也。“遲又𦐇”，《說文》“遲，遲或从𦐇。”又，有也。如小兒驚癇，惡瘡等當及時用蛇床治療，遲用則有悔矣。

此句中值得一議的是，阜陽漢簡《周易》殘卷“可”作“歌”，兩者之間似有一定關聯。《素問·陰陽應象大論》“在聲為歌”，王冰注：“歌，歎聲也。”如此，則“可”為因病而精神不振之貌。以此種精神狀態對待疾病，不利病情好轉。但此解的困難在于既無字例說明

“可”與“歌”之間存在着假借關係，更無法說明“可”、“歌”、“盱”三字的變遷過程。至于“可”是否與“阿”通，亦無字例可徵。

#### 九四 猷𡗗，大又復，母頰𡗗欲壺。

“猷”，馬王堆帛書作“允”，今本作“由”。《經籍纂詁》卷二十六：“猷，或作繇。《文選·幽通賦》‘謨先聖之大猷’注。”又《詩·巧言》“秩秩大猷”，《漢書·敘傳》注作“秩秩大繇”。故“猷”者，“繇”也；“繇”者，“由”也。帛書之“允”，《說文》云：“允，信也。”引申義有誠也、當也。今本“由”與上博簡義同，而帛書本則另有取義。依上博簡與今本，“由”指病由。《金匱要略·藏府經絡先後病脉證》：“以此詳之，病由都盡。”將生病的原因都弄清楚了，故云“大又復”，亦即“病由都盡”。又，有也；復，得也。得者，得其生病之由也。帛書之“允”，為得知病由而後，樹立了祛除疾病的信心，故“允”與“由”有一定的關聯。

“母頰𡗗欲壺”，馬王堆帛書作“勿疑備甲讒”，今本作“毋疑朋盍簪”。母，母也；頰，疑也。𡗗，从土朋聲，《說文》作𡗗：“𡗗，山壞也。”《管子·幼宮》“練之以散群備𡗗”，備亦壞也。今本此處之“朋”，通𡗗，亦為壞也，既非“朋來无咎”之“朋”，亦非“十朋之龜”之“朋”。甲通盍，《釋名·釋形體》：“甲，闔也。與胸脅背相會闔也。”甲，指肩胛；盍，會其義也。故帛書之“甲”與今本之“盍”，皆可理解為胛骨。上博簡之“欲”，勝任也。《淮南子·詮言》“不在于欲”，高誘注：“欲，勝也。”《說文》：“勝，任也。”故甲、盍與欲為關聯字，即能勝其任者為胛骨一類材質。“讒”，《詩·巷伯》“取彼讒人”，《後漢書·馬援傳》作“取彼讒人。”此可證讒通譖。又讒與譖，注家多互釋，是讒即譖也，譖即讒也。簪，《釋名·釋首飾》：“簪，旣也，以旣冠于髮也，又枝也，因形名之也。”簪，其形似箴而大，以玉、甲骨或竹為之，用作綰頭髮以及連結冠與髮的長針。《周易集解》“簪”作“戠”，注云：“戠，舊讀作擗、作宗也。”上博簡整理者釋讀為“壺”。

就字形看，形迹略有模糊，筆劃難以確認，故暫從之。“壺”，同適。適與敵通，《公羊傳》“君請勿敵”，《春秋繁露·王道》作“君無自適”。又《禮記·玉藻》“敵者不在”，《釋文》“敵，本作適”。《禮記·燕義》“莫敢適之義也”，《釋文》“本亦作敵”。又敵通鏑，鏑，矢鏃也。《釋名·釋兵》：“鏑，敵也。言可以禦敵也。”鏑，“又謂之箭”，“矢形似木”，形與簪似。以上所析，“壺”爲“鏑”，以其字迹模糊而取通假之義迂回解讀之外，讒、譖、簪、戠之間也是通假字。以通假字求義，似有牽強之嫌，亦爲不得已而用之。因爲帛書之“讒”，若以本字解讀文本，幾不可讀。以上博簡之“壺”解讀文本，亦有同樣困難，甚難與“勿疑”之義相合。故“壺”與“讒”，皆爲假借字，而今本“簪”爲其本字。總之讒、壺、簪、戠此四字皆指某種器具，醫者可以取之作醫療之用。《濟陰綱目·夢生方》：“初生無啼，是肛門爲脂皮所塞，用簪通開。”此可證簪爲醫療器具，古已有之，非向壁虛構也。而簪作爲醫療器具，其用則並非僅限此“肛門爲脂皮所塞”一例。

此段爻辭，並未明確交代具體病由。只是說找到了病由，就能大有利於確定治療辦法，不必疑心會否壅斷甲簪這樣的器械。

#### 六五 貞疾，恒不死。

“貞疾”，占問疾病。“恒不死”，是貞問所得到的結果。《說文》：“恒，古文恒，从月。《詩》曰：‘如月之恒。’”又云“恒，常也”。此云患者所染當系某種慢性病，久病不愈，占問之，恒不至死也。恒爲恒，常也，久也。

#### 上六 杲眚，成又兪，亡咎。

“杲”，爲“杳”之誤抄。整理者濮茅左先生說：“馬王堆漢墓帛書《周易》、今本《周易》均作‘冥’，則日當在木下，爲‘杳’字，《說文》‘杳，冥也，从日在木下’。”此說是也。然濮先生又力圖牽合“杲”與“冥”、“杳”之字義，而“疑‘冥’當讀爲‘明’，如此，則與簡文合”。

“杲”，肯定爲誤抄，應爲“杳”。日在木上與日在木下，難以牽合爲一矣。《說文》：“冥，幽也。”引申而有深闇、高遠之義。又《荀子·勸學》：“無冥冥之志者，無昭昭之明；無惛惛之事者，無赫赫之功。”楊倞注：“‘冥冥’、‘惛惛’，皆專默精誠之謂也。”根據以上對“冥”字的理解，則“冥參”當爲用一種專默精誠的辦法消除疾病，而非一般性藥物治療。“冥參”的另一種解讀是，祈求祖先陰靈在冥間庇護，果然有所成效，病情減輕。《書·金縢》記周公設壇祭先王爲武王除疾，是其例。

以這種辦法除病，不一定能成功，成功了也可能會有變化。“成”，成功，成效。“愈”，帛書作“諭”，今本作“渝”。作“愈”，則可理解爲病情有所好轉。作“渝”，則可理解爲變。《爾雅·釋言》：“渝，變也。”以此則“成又愈”既可解爲有了成效然後又起了變化，又可理解爲有成效亦即病情有了好轉。唯帛書之“諭”，以本字甚不易解，是否與“渝”或“愈”通假，又未得其徵，故“諭”或爲“渝”字之誤抄。

“亡咎”，帛書本與今本均作“无咎”。這個判詞是對“冥參”這一治療辦法的認同。因爲，這樣做最終不會有咎害。

《易》中所記載的治病方法不外兩種：其一是用醫術除病。參卦中所說到的“盱參”，指的是用藥物進行治療；而“冥參”，則是一種精神治療。“猷參”，強調了掌握病因對正確施治的意義；“母頰墜欲壺”，則表明了對使用醫療器械的重視。此外，作《易》者多少看到一些生理現象的複雜性，對一些似病而實則非病的現象，《易》稱之爲“无妄之疾”。无妄九五：“无妄之疾，勿藥，有喜。”如妊娠嘔吐，屬於正常的生理現象，不應輕易下藥。“有喜”，通常指事情有了好的轉機，此處特指有孕。其二是以巫術和祭祀的方法除病。作《易》者反對那種煞有介事的大轟大鬧的祛魔方式，主張以精神治療或以祈禱祖先蔭庇的辦法除病。祈禱祖先蔭庇的辦法，雖是



一種愚昧的行為，但在客觀上可以安定患者的情緒，也能起到心理治療的效果。

## 二 釋 欽 卦

上博竹書此卦之卦辭爻辭亦甚完整，筆者在 20 世紀 80 年代釋此卦時大致已將其要點說清，現在需要充實的內容有兩點：其一，對上博竹書新出之字及其與帛書本、今本的關聯性作出解讀。其二，1998 年 1 月三聯書店出版的《道家文化研究》第十二輯發表了周策縱先生的《易經咸卦卦爻辭新解》（以下簡稱周文），篇幅有拙文的八倍之多，解釋甚為周詳。因該文與拙文的基本見解相同，故凡該文所引證據而拙文有遺漏者一律據補，該文有缺失之處也盡力更正。現將上博竹書整理者的釋讀先陳列如下：

䷞ 欽 卿，利貞，取女吉。

初六 欽兀蹙。

六二 欽兀腎，凶，戾吉。

九晶 欽兀腎，婁兀陸，吝。

九四 貞吉，亡愆。僮[僮往來，朋從爾]志。

九五 欽兀蹙，亡愆。

上六 欽頌夾胡。

䷞ 欽 卿，利貞，取女吉。

“欽”，今本作“咸”。筆者對卦名曾作過以下解釋：

咸，馬王堆帛書作欽。《歸藏》有欽卦，朱彝尊《經義考》有云：“欽在恒之前，則咸也。”欽與針皆在十二侵韻，同聲相轉，欽借為鍼，或箴。《說文》：“鍼，所以縫也，从金咸聲。”“箴，綴

衣箴也。从竹咸聲。”《韓非子·喻老》：“疾……在肌膚，針石之所及也。”《山海經·東山經》注：“箴石，可以爲砥鍼治疽腫者。”《漢志》：“醫經者，……用度箴石湯火所施，調百藥齊和之所宜。”鍼與箴通，皆爲古針字，咸爲省文。《廣雅·釋詁》一：“針，刺也。”又二：“箴，插也。”古人以石鍼爲醫具，用以療治肌膚之疾。故咸卦所云，皆以石鍼療疾之情狀。卦辭云：“咸，亨，利貞，取女吉。”謂患者經針石治療，肌膚之痛已除，無礙婚娶。舊說多訓咸爲感，依卦象艮下兌上“男下女”之象、卦辭“取女吉”之意爲據，認爲全卦之旨趣在男女相感，而爲下經人倫之始。然審之爻辭，則無一吻合處，是以知其誤遠矣甚矣。<sup>①</sup>

上博竹書“咸”作“欽”，與帛書本同，從而使早年的這個見解又一次得到史料的支持。但這一見解有一個毛病，就是忽略了“欽”與“咸”是《易經》文本在不同歷史時期出現的演變現象，從而也就忽略了《易傳》時代的文本依據。1993年湖北江陵王家台15號秦墓出土之《歸藏》，“欽”已作“咸”。這說明至少在秦代，“咸”字已取代“欽”字，而馬王堆帛書本之底本當在此前。《易·彖傳》訓“咸，感也”，是不知“咸”曾爲“欽”也。若《彖傳》成于戰國後期，則“咸”取代“欽”的時間就更早了。周策縱先生儘管也忽略了“咸”曾爲“欽”這一變遷過程，但周文對“咸”與“鍼”之間的通假關係的舉證則較筆者充分。其一，如《春秋》經與《左傳》襄公二十四年皆記載有陳國人“鍼宜咎”，《公羊傳》同年則記爲“咸宜咎”，《釋文》：“咸，本又作鍼。”儘管《經籍纂詁》早已列舉過這一“鍼”、“咸”通假之例，而筆者却未能如周先生那樣搜羅備至。其二，周文還舉例說明“咸”有刺傷之義，如《尚書·君奭》“咸劉厥敵”，《逸周書·世俘》

<sup>①</sup> 李浚川、蕭漢明：《易會通精義》第一章，第68頁。北京：人民衛生出版社1991年5月版。

“咸劉商王紂”。而筆者僅列舉《廣雅·釋詁》，未免過簡。“咸”有刺傷之義，則以“咸”通“鍼”，其本義尚存。其三，周文還論證了傳說中的巫咸這個名字應與鍼刺有關。嚴格說來，這雖然還只是一種推測，但却具有較高的可信度。<sup>①</sup>

卿，整理者濮茅左先生說：“‘卿’，古‘饗’字，甲骨文、金文、簡文的字形都象兩人相對而飲，《說文·食部》：‘饗，鄉人飲酒也，从食、从鄉，鄉亦聲，許兩切。’”其說是也，然尚有進一步分疏之必要。《儀禮·燕禮》鄭玄注：“主國君鄉時，親進醴于賓。”《釋文》“鄉”作“饗”，這是其本義。《國語》卷一“王乃淳濯饗醴”之“饗”，亦用其本義也。稍加引申，則為食也宴也，或以酒食勞人，如《國語》卷二“親戚宴饗，則有肴烝”之“饗”，即為宴食之義。而宴食在不同階層又各有禮儀，故“饗”又含有各種宴食之禮的種種規定。進而，凡對天地神靈、先祖用飲食祭祀以及以下奉上，亦稱之為“饗”。如《禮記·月令》“以共皇天上帝社稷之饗”（《呂覽·季冬》“饗”作“享”），《書·盤庚上》“茲予大享于先王”，《考工記·玉人》“諸侯以享天子”。在這層語義上，“饗”與“享”通，其義為獻。又“享”與“亨”通，因兩字形相近也。《張公神碑》“元亨利貞”，“亨”作“享”。今本《易·大有》“公用亨于天子”，《易·隨》“王用亨于西山”，“享”皆作“亨”，而帛書皆作“芳”，上博簡作“𡗗”（大有卦缺此字）。“芳”與“亨”音近相假，而“𡗗”為籀文“享”字，其義為獻也。《說文》：“𡗗，獻也。从高省，𠂔，象進孰物形。《孝經》曰：‘祭則鬼𡗗之。’”孰，熟也。“𡗗”，《孝經》今傳本作“享”，阮元校勘記：“石臺本‘享’作‘亨’。”

今傳本《周易》，“卿”、“享”均作“亨”。而帛書本與上博簡卦辭與爻辭用此字，則皆有明顯區別。以隨卦為例，帛書卦辭作“元亨

<sup>①</sup> 詳見周策縱《易經咸卦卦爻辭新解》，《道家文化研究》第十二輯，第八十六—九十二頁。北京：三聯書店1998年1月版。

利貞”，上博簡作“元卿利貞”，上六爻辭帛書作“王用芳于西山”，上博簡作“王用亨于西山”，至于今本而均用“亨”，其間字義的差別已不可見矣。因此有必要厘清各本所用之字，何者爲本義？何者爲引申義？何者爲假借義？欽卦卦辭之“卿”，前無“元”字，當爲其本義，即爲宴爲食之“饗”。“饗”而依禮，則利在于正也。隨卦“元卿”，元，大也。大卿，即大饗也。《孔子家語·郊問》：“一獻之禮，不足以大饗；大饗之禮，不足以大旅；大旅具矣，不足以饗帝。”王肅注：一獻，“祭群小祀”。“大饗，祫祭天王。”“大旅，祭五帝也。”“饗帝，祭天。”故今本、帛書本凡卦辭言“元亨”、上博簡言“元卿”者，皆爲“祫祭天王”之“大饗”也，而僅言“亨”或“卿”者，當爲一般意義上的宴食之禮，或爲“祭群小祀”之“一獻”。卦辭“取女吉”，取，娶也。此句釋讀無異說，故不贅。

### 初六 欽卂跖。

“跖”，从足母聲。此字偏旁“𠂔”，象脚前掌，其中五個“へ”象脚趾，其下之“レ”象“足”後跟。整理者隸定爲“拇”，似不確。此字，《釋文》“子夏作跖”，與上博簡同。馬王堆帛書作“𠂔”，《周易集解》作“母”，今本作“拇”。跖、𠂔、母、拇，皆相通也。《說文》：“拇，將指也，从手母聲。”《莊子·駢拇》：“駢拇枝指，出乎性哉？”“駢于足者，連無用之肉也；枝于手者，樹無用之指也。”駢拇，取與跖相通，指駢于足之拇。筆者此前曾無視《莊子》“駢于足者，連無用之肉也”句，强行以《說文》之義將《莊子》所言之“拇”，理解爲手大拇指，誤矣。周策縱先生自言亦有此誤。皆爲讀書不精，斷章取義所致。又《集解》引虞翻：“母，足大指也。”易家釋《易》，主自下而上，足大趾在人體之下，故于初六言之也。此爻之義爲：若足大跖趾有水泡或癰塊之疾，可以用鍼石去之。

### 六二 欽卂腎，凶，辰吉。

卂，其也。“腎”，帛書作“𦙚”，今本作“腓”，又荀爽改作“肥”。

“胥”與“胥”，字形相近。《山海經·海外北經》：“無胥之國，在長股東，爲人無胥。”郭璞注：“胥，肥腸也。”《廣雅·釋親》：“胥，臑也。”《說文》：“臑，腓腸也。”“腓，脛臑也。”段玉裁《說文解字注》：“腓之言肥，似中有腸然，故曰腓腸。”胥、胥、胥、腓，皆指足肚也。

“𡗗”，當釋爲“𡗗”，此字之初義或爲穴居。《易·繫辭下》“上古穴居野處”，似可會其義也。整理者釋讀爲“𡗗”，字形雖不似，而字義則有段注可依。《說文》“居，蹲也”，當爲“居”之初義。段玉裁認爲，作爲居處之居，古作“𡗗”。後因有蹲踞之踞，本義遂廢。實則所謂古作“𡗗”者，亦無例可徵。上博簡作“𡗗”，此爲“居”唯一可見之古字，後因“𡗗”作女子陰解，故“𡗗”爲“居處”之義遂廢。徐鉉曰：“居从古者，言法古也。”此言“𡗗”字之字形之所以改作“居”，即由从“穴”改爲从“古”，主在古代“𡗗”字之義爲“居”也。

綜上所說，此爻之義爲：因小腿肚染疾，鍼砭之，宜靜養，居則吉，躁動則凶。

### 九三 欽卮胥，𡗗卮陸，吝。

“胥”，帛書作“𡗗”，今本作“股”。《說文》“股，髀也。从骨卑聲。”“髀，股也。”《詩·采芣》“赤芾在股”，箋云“脛，本曰股”。王先謙《釋名疏證補》引蘇德輿：“髀，从(骨)卑聲，故訓爲卑。《說文》‘髀，股外也。古文作𡗗’。”股外，爲下肢之大腿肚，與六二之腓爲小腿肚相別。而帛書六二、九三均作“𡗗”，上博簡則均作“胥”，依《易》自下而上之例，今本或爲校勘而後改之也。

“𡗗”，帛書本、今本均作“執”。《說文》“𡗗，至也。從女執聲。《周書》曰‘大命不𡗗’，讀若摯，同。一曰《虞書》‘稚𡗗’。”而“執”之義則爲拘捕、捉握、持有等義，二者之義似無關聯。《禮記·月令》“則執騰駒”，《釋文》“執，蔡本作繫”。繫，絆也，羈也。繫與執義相近，𡗗與繫形相似。若取“𡗗”之義，則爲疾至于陸而有吝。若取“執”之義，則爲鍼砭大腿肚之時，捉握其陸，以免其動彈而防礙治

療。因而關鍵在於“陸”這一字義的確認。

“陸”，帛書、今本均作“隨”。《說文》“陸，敗城阜曰陸聲，从阜奎聲。𨾏，篆文。”《經籍纂詁》卷四：“墮，本作陸，俗作隳。”其本義爲毀也、敗也、輸也、廢也等。《周禮·守祧》“既祭則藏其隳”，《儀禮·士虞禮》注作“既祭則藏其墮”，是隳與墮通。《說文》“隳，裂肉也。从肉从陸省。”又隳與隨通，《莊子·讓王》“卜隨”，《荀子·成相》作“卜隳”。《說文》“隨，從也。”“陸”，轉變爲“墮”，其變僅僅只在字形，字義尚存。“墮”通假爲“隳”，形與義都變，則是此字之一大變。又由“裂肉”之“隳”，通假爲“順從”之“隨”，則是此字的第二次大變。經此兩次大變，上博簡之“陸”，就成了帛書與今本之“隨”，因此上博簡之“陸”與帛書、今本之“隨”，字義理應有別。在上博簡，“陸”若解讀爲毀敗，全句文理難通，若解讀爲“裂肉”之“隳”，則與“欽刀腎”相吻合，即以針石剔去大腿肚之“裂肉”因感染而潰爛的部分。筆者在上博簡問世之十餘年前，曾據足隨腿動之義，將“隨”解讀爲“足”，即使就帛書本與今本而言，也甚爲牽強。今本用“隨”之處，上博簡並非一律用“陸”，如上博簡欽卦之“陸”，與“陸”卦之“陸”、“陸”，今本一概作“隨”。“陸”與“陸”、“陸”不是同一個字，字形與字義都不同，帛書本、今本或有誤矣。

“吝”，帛書本作“蘭”，今本作“往吝”。作“往吝”，較作“吝”或“蘭”語義爲周。僅出一“吝”字，似針對“欽刀腎”而言，而“往吝”則指針砭後不宜走動，以免牽動傷痛。

#### 九四 貞吉，亡愆。僮[僮往來，朋從爾]志。

“貞吉”，各本均同。“亡愆”，帛書本作“愆亡”，今本作“悔亡”。貞，正也。此處指患者對針砭療疾的正確配合，其結果必定是悔亡而吉。“僮僮”，帛書本作“童童”，今本作“憧憧”。《左傳》哀十一年“公爲與其嬖僮汪錡乘”，《釋文》“僮，本一作童”，是“僮”通“童”。在上博簡與帛書本此句中，可從兩層語義上解讀：其一，僮僕，即

僮僕爲侍候患者而往往來來。其二，《詩·采芣》“被之僮僮”，注“僮僮，竦敬也”。即往來者皆持竦敬之貌，至于往來者之身份，可能爲患者之僮僕，亦可能爲其親朋。今本之“僮僮”，各家解說不一。虞翻“僮僮，懷思慮也”，取《繫辭》下“何思何慮”之義。又《釋文》引王肅：“往來不絕之貌。”《說文》“僮，意不定也。从心童聲。”往也來也，其爲患者因懷思慮而意未定乎！

今本“朋”帛書本作“備”，上博簡缺。依句義，用“備”之本義很難圓通，假借爲“朋”，則爲友朋相從之義。今本“爾”，帛書本作“璽”，無通假之例，帛書本或誤抄也。“爾”字非在句末，故不宜作語詞解。爾者，汝也，彼也。“爾”相對“朋”而言，或指患者。“志”，帛書本與今本均作“思”。《說文》：“志，意也。”上博簡之義，爲友朋皆順從或遷就患者之意。若就今本與帛書作“思”，則或解爲友朋皆懷與患者相同之思慮。或將“思”字作語詞看待，《詩·廣漢》“漢有遊女，不可求思”，“思”即爲語詞。

### 九五 欽丁跽，亡愆。

馬王堆帛書此句作“欽丁股，无愆”，今本作“咸其脢，无悔”。帛書六二、九三兩爻之“跽”，皆爲“腓”，九五爻之“股”當爲大腿。上博簡此爻之“跽”與初六之“跽”同，疑爲抄寫之誤，今本正之爲“脢”。《說文》：“脢，背肉也。”針石施于背肉，患者疾除而無悔也。

### 上六 欽頰夾胡。

“頰夾胡”，帛書本作“股陝舌”，今本作“輔頰舌”。阜陽《周易》殘簡僅存“其父”二字，“父”可能相當于“頰”、“股”、“輔”。《釋文》“輔，虞作𩚑”。《釋名·釋親屬》：“父，甫也。”葉德炯云：“父，故與甫通。”《禮記·禮器》注：“甫，輔也。”《釋名·釋形體》：“輔車，言其骨強，所以輔持口也。或說曰牙車，牙所載也；或曰頰車，頰，含也，口含物之車也；或曰頰車，亦所以載物也。”故輔、頰者，互相爲名之義，皆爲面頰也，故輔又作“𩚑”。上博簡之“夾”，省文也；帛書本之

“陟”，通假也。針砭至，輔頰與舌之疾可除也。舌，胡之省文。

針石之術，為古代醫者療疾之重要手段，可療治肌膚之疾，除疽腫之痛。小畜六四：“血去惕出，無咎。”張從正《喉舌緩急砭藥不同解》謂治喉痹急診時說：“其最不誤人者，無如砭鍼出血，血出則病已。《易》曰‘血去惕出’，良以此夫。”欽卦六爻，所涉病痛部位主要在肌膚，針石可以奏效，吉凶在于患者的配合。一般說，下肢易動，故爻辭每于欽下肢部位時云“居吉”、“往吝”，告誡患者宜靜勿動。至于上身之疾，針石所施，無關於動靜，故爻辭無此類告誡語。

《素問·血氣形志》：“形樂志苦，病生于脉，治之以灸刺。形樂志樂，病生于肉，治之以鍼石。”灸刺，即針灸。用針與用灸，皆取穴位，以治脉病，而灸之用較鍼刺為便。鍼石之用，在于治肌肉之病，與針灸有別，不能混淆。周策縱先生誤以為咸卦之“咸”講述的是取穴位的針灸術，其《易經裏的針灸醫術記錄考釋》（載香港浸會大學《人文中國學報》第一期，《易經咸卦卦爻辭新解》即由此文濃縮而成）一文，對咸作了精彩的解讀，但却把針石術誤為針灸術，大大降低了該文的學術價值，深以為憾矣。

### 三 釋 嗥 卦

上博楚竹書此卦僅存卦辭與初六爻辭，六二至上六之爻辭據《周易正義》補齊，並據竹書常用字形更改其中若干字，如“萃”作“嗥”、“往”作“遯”、“有”作“又”之類。

䷗ 嗥 王畧于雷，利見大人，卿，利貞。用大牲，利又遯遯。

初六 又孚不冬，乃變遯嗥，若虐，一斛于芙。勿邇，遯亡咎。



[六二 引吉，亡咎，孚乃利用禴。

六三 嗥如嗟如，亡攸利，遄亡咎，少吝。

九四 大吉，亡咎。

九五 嗥又位，亡咎，匪孚，元義貞，悉亡。

上六 齎咨，涕洟，亡咎。]

䷥ 嗥 王畧于畎，利見大人，卿，利貞。用大牲，利又貞遄。

嗥，今本作萃，帛書本作卒。嗥，啐之古文。《說文》：“啐，語相呵拒也”，“驚也”。高亨訓今本萃爲病，謬矣。萃與瘁通。《詩·出車》“僕夫況瘁”，《釋文》：“瘁，本作萃。”《四月》“盡瘁以仕”，《釋文》：“瘁，本作萃。”語相呵拒，爲人受驚嚇後之狀，是精神狀態失常的一種表現。因此，“嗥(啐)”之本義只涉及精神失常這種特定的病，而一旦通假爲“萃”、“卒”、“瘁”，就具有“病”的通義了。筆者以前只據卦辭、爻辭之義，認爲“萃卦着重強調的是人的精神因素與疾病的關係，反映了中醫心理學的萌芽”<sup>①</sup>，但對卦名却只能取“瘁”爲病之通義，未能盡達其義。今得上博竹書，知其卦名原本作“嗥”，是以驚歎此卦之卦名與卦辭、爻辭竟然會有如此嚴謹之契合！

今本卦辭“亨，王假有廟”句之“亨”，《釋文》：“王肅本同，馬、鄭、陸、虞等並無此字。”帛書、竹書均無此“亨”字，朱熹說“亨字，衍文”，則朱說是也。“王畧于畎”，帛書作“王段于廟”，畧、段，今本作假。畧，从叩各聲，《說文》：“叩，驚呼也。从二口，凡叩之屬皆从叩。”“各，異辭也，从口欠。欠者，有行而止之，不相聽也。”合而言之，此字當爲因有使人驚呼之事而行有所止之義。畎，同廟。段，《說文》：“段，借也。”“借，假也。”“假……一曰至也。”故段、假皆具

<sup>①</sup> 李浚川、蕭漢明：《醫易會通精義》第一章，第68頁。北京：人民衛生出版社1991年5月版。

“有行而止”之義，與畧相通。《集解》引虞翻“假，至也”，是；而陸績訓“假，大也”，則非是。又竹書“於畺”、帛書“於廟”之“於”，較今本“有廟”之“有”，語義爲優。

自《彖傳》訓“萃，聚也”以降，歷代注家多取此義。朱熹《本義》曰：“‘王假有廟’，言王者可以至乎宗廟之中，王者卜祭之吉占也。《祭義》曰，‘公假於太廟’是也。廟所以聚祖考之精神。又人必能聚己之精神，則可以至于廟而承祖考也。”朱熹將“聚祖考之精神”與“聚己之精神”的功用歸結于太廟，似乎爲釋“萃”爲“聚”找到了根據，但此卦所記載的王至太廟舉行的祭祀活動，究竟是屬依例舉行的年祭，還是因有某種大事而破例舉行的祭祀，則混淆不清。依爻辭內容看，此卦所記爲王室之某位地位顯赫之尊長精神失常，天子心中不安，所以才親自前往太廟，舉行祭祀活動，以祈求先祖在冥間庇護，爲破例舉行之祭。

“利見大人，卿，利貞”，帛書本與今本“卿”皆作“亨”，享祭也。大人，《莊子·則陽》云“聖人不足以當之”，認爲“大人”是比聖人還要崇高的人。《文言》云：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？”大人能順應自然，故其德與天地、日月、鬼神相合。其有所行，若天時既現之後，則能依奉天時；若在天時顯現之先，則能準確預見之，以至於後來之天時與之不相違。天時尚且與其不相違，人事與鬼神又豈與其相違？卦辭在此處出現“利見大人”四字，針對的是此次舉行的太廟之祭，是非例行的年祭，故在時間與祭祀規格的確定上需要“大人”的指點，能得大人的肯認，則“卿”（即饗）而“利貞”。若爲例行的年祭，時間與祭祀規格都是確定無疑的，一般不會出現大的差錯，因而“利見大人”就不一定是必需的了。

“用大牲，利又貞”，帛書本作“用大生吉，利有攸往”，今本作

“用大牲吉，利有攸往”。生，通牲。大牲，指牛，是對祭祀規格的一種確定，故有一“吉”字表示了對這種規格的肯定，上博簡無此“吉”字，則對“用大牲”之舉未置可否，故有“吉”字較無“吉”字優，上博簡或于抄寫中脫。又，有也。𠄎(𠄎)，阜陽漢簡《周易》蒙卦六三作“𠄎”，帛書本與今本均作“攸”。𠄎，古文𠄎字。《詩·江漢》“秬鬯一𠄎”，《釋文》云：𠄎，“音酉，又音由，中尊也。本或作攸。”是“𠄎”與“攸”通。遄，《說文》“往，之也”，“𠄎，古文从辵。”此句之義為：因病情嚴重，故祭祀先祖宜用大牲才吉利。𠄎遄，即有所往，此處專指前往太廟舉行祭祀活動。利者，謂此舉有利于患者疾病的恢復。

**初六 又孚不冬，乃𠄎𠄎𠄎，若𠄎，一斛于𠄎。勿卹，遄亡咎。**

“又孚不冬”，帛書作“有復不終”，今本作“有孚不終”。又、有通，冬、終通。今本《易》中所見之“孚”字，帛書本除兌九二之外全部均作“復”，是孚、復亦為通假字。孚，信也。有孚信而不能持守至終，反覆無常也。

“乃𠄎𠄎𠄎”，帛書作“乃乳乃卒”，今本作“乃亂乃萃”。“𠄎”，“亂”之古文，帛書訛為“乳”。“𠄎”，乃也。《說文》“𠄎”，“从乃省，西聲。籀文𠄎”。金文或作“𠄎”（鬲攸比鼎），或作“𠄎”（毛公鼎），石鼓文作“𠄎”。<sup>①</sup> 今文作乃，或迺、迺。《象》曰：“‘乃亂乃萃’，其志亂也。”謂此句之義為神志錯亂，深契其旨矣。

“若𠄎，一斛于𠄎，勿卹，遄亡咎”，帛書作“若𠄎號，一握于𠄎，勿血，往无咎”，今本作“若號，一握為笑，勿恤，往无咎”。“𠄎”，即“𠄎”，從號省（非从口），虎聲，與號通假，帛書本、今本均作“號”。𠄎，甲骨文作𠄎或𠄎，多釋讀為“𠄎”。《正韻》𠄎“音斛”，《韻會》“通作斛”，故整理者釋讀為“斛”，亦可。《釋文》：握，“傳氏作‘渥’。鄭云：握當讀為‘夫三為屋’之‘屋’。”《易·鼎》“其形渥”，

① 徐文鏡：《古籀彙編》第540—542頁。武漢古籍書店影印本。

《周禮·秋官·司烜氏》賈疏引作“其形屋”。“斛”與“握”、“渥”、“屋”同韻，故“斛”與“渥”、“屋”皆爲“握”之假借字。“芙”，帛書作“𦵏”，今本作“笑”。笑，篆字作“𦵏”《說文》徐鉉案：“孫愐《唐韻》引《說文》云‘喜也，从竹从犬’，不述其義。今俗皆从犬。又案：李陽冰刊定《說文》，从竹从夭，義云‘竹得風其體夭屈，如人之笑’，未知其審。”由徐鉉所案的情況看，“笑”字之字形，在抄寫流傳過程中，其下半部有从犬與从夭之別。其上半部，艸之篆字爲𦵏，竹之篆字爲𦵏，兩字之造型僅只有向上向下之別，故在抄寫中兩者互用的情況也不在少見。故“芙”當爲“笑”之古文，而“芙”則因形近而爲“笑”之假借字，其本義爲一種草。《說文》：“芙，艸也。味苦，江南食以下氣。从艸夭聲。”“卹”，帛書作“血”，今本作“恤”。卹、血、恤，此三字互爲通假。《易·小畜》“血去惕出”，《釋文》：“血，馬云‘當作恤’。”《書·舜典》“惟刑之恤哉”，《文選·藉田賦》李注引“恤”作“卹”。《莊子·德充符》“寡人卹焉若有亡也”，《文選》司馬遷《報任少卿書》李注引“卹”作“恤”。此爻辭中，“卹”、“血”當爲“恤”之假借字。

綜上所釋，此爻之義爲：王室某重要成員因精神受到壓抑，導致遺忘了承諾，信而不終，精神錯亂，大聲驚叫，時哭時笑。面對此情景，天子不要憐恤歎息，應往太廟舉行祭祀，以祈求先祖英靈的庇佑。

## [六二 引吉，亡咎，孚乃利用禴。]

帛書作“引吉，无咎，復乃利用濯”。“引”，聞一多疑爲“弘”。弘吉，大吉也。復通孚，誠也。禴，《釋文》：“殷春祭名，馬、王肅同；鄭云夏祭名。蜀才作躍，劉作爓。”《周禮·大宗伯》：“以禴夏享先王。”《白虎通·宗廟篇》：“夏曰禴者，麥熟進之。”這些說法，或爲鄭玄主張禴爲夏祭之名的依據。但麥熟在春，而非在夏，故當以馬融、王肅之說爲是。躍、爓、濯，均爲禴之通假字。春天用禴祭，較

之薦大牲而言，祭禮菲薄。但只要有孚信，必定心誠而有應驗，對患者的康復是大有好處的。此句為倒裝句，判詞“引吉，亡咎”，實應在述事句“孚乃利用禴”之後。

### 六三 嗥如嗟如，亡攸利，迷亡咎，少吝。

帛書作“卒若𠄎若，无攸利，往无咎，少闕”。卒，通嗥。《太玄·樂》“則哭泣之𠄎資”，《太玄·蓍》“時𠄎𠄎”，司馬光集注皆注“𠄎”與“嗟”同，“𠄎為古嗟字”。“𠄎”或為“𠄎”之省文，今本《易》“嗟”字，帛書《易》皆作“𠄎”，則“𠄎”、“𠄎”皆為“嗟”之古文。“少闕”即“小吝”。

此爻之義為：王室中重要成員患病，一味嗟歎慌亂，與事無補，應前往宗廟舉行祭祀。其結果之一是：即使出現小的毛病，也不會有大的咎害。

### 九四 大吉，亡咎。

其最好的結果是所有的咎害全都消失，患者痊癒，大吉。

### 九五 嗥有位，亡咎。匪孚，元𦵏貞，愆亡。

“位”，帛書作“立”。《周禮·春官·小宗伯》“掌建國之神位”，鄭注：“故書‘位’作‘立’。鄭司農云：‘立，讀為位。古者立、位同字，古之《春秋經》公即位為公即立。’”“嗥有位”，猶《詩·北山》“盡瘁事國”，勞累于職事而致病。有位，即有官位。作《易》者認為那些為國事而鞠躬盡瘁的在位之人是值得敬重的，因此他們因疾病所致之咎害是可以解除的。

“匪孚，元𦵏貞，愆亡。”帛書本作“非復，元永貞，愆亡”，今本作“匪孚，元永貞，悔亡”。“非”通“匪”。《詩·邶風·柏舟》“我心匪石。不可轉也；我心匪席。不可卷也”，《列女傳》引“匪”並作“非”。《書·湯誓》“非台小子”，《史記·殷本紀》作“匪台小子”。“𦵏”通“永”。《詩·周南·漢廣》“江之永矣”，《說文》引“永”作“𦵏”。此句言即使盡瘁事國之心尚未見信于人，如成王之始疑周公，但只要

以元善之心久而持守正固，庶幾悔亡矣。

### 上六 齋咨，涕洟，亡咎。】

“齋咨”，帛書本作“粢欸”。粢，齋之異體字。《說文·禾目》“齋，稷也，从禾壘聲。𥝱、齋，或从次。”𥝱，粢之篆寫，通粢；齋爲粢之假借。《周禮·天官》“以授嬪婦及內人之事齋”，《釋文》“齋，本亦作粢”。“齋”，《周易本義》作“資”。《儀禮·聘禮》“又齋皮馬”，《釋文》齋作資，《唐石經》同。《說文》“稷，齋也，五穀之長。”由上可知，齋與粢(粢)、齋、資古通用，爲五穀中之稷。咨，帛書作欸，《周易集解》作資。欸，或爲秭之異體字。《說文》“五稷爲秭，从禾弟聲”，“稷，布之八十縷爲稷”。資爲咨之假借字，《禮記·緇衣》“資冬祁寒”，《釋文》“資，《尚書》作咨”。《國語·楚語下》觀射父說：“天子親春諦郊之盛，王后親繰其服，自公以下至于庶人，其誰敢不齊肅恭敬致力于神！”盛，粢盛也；服，布也。此爻所謂“齋咨”。指天子舉行的郊諦之祭，其所用之祭品稷與布，亦當爲天子、王后“親春”“親繰”而來。

“涕洟”，帛書本作“涕洟”。“洟”爲“洟”之假借字。《釋文》引鄭玄：“自目曰涕，自鼻曰洟。”《集解》引虞翻同此。此爻謂舉行諦郊之祭時，天子王后公卿莫不表現出恭敬齊肅，戰戰兢兢，涕洟交流，如神臨之之貌。“亡咎”，指如此祭神，則病人可以免除咎害而轉爲康復。

此卦的史料價值有兩點值得重視：

其一，西周太廟制度的形成與《易經》卦爻辭的形成時期問題。《尚書·金縢》記周公爲武王病築三壇南向，爲大王、王季、文王之位，另築一壇北向，爲周公所立之位以自禱，願以己身代武王死，以祈先王庇佑武王康復。蔡沈注：“穆卜，則必禱于宗廟，用朝廷卜筮之禮，如此則上下喧騰而人心搖動，故周公不于宗廟而特爲壇墠以自禱也。”這個解釋是建立在宗廟制度已經完善的意義上立說的，

從《金縢》文本找不到此說的任何依據。如果說舉行穆卜會導致“上下喧騰而人心搖動”，那麼築壇要動用土木人工，難道不會造成同樣的影響？周以小邦而滅大邦殷之初，社會尚未穩定，一切都百廢待舉，在此時興建太廟的可能性太小，因此周公築壇自禱之事，可以作為太廟尚未興建之證。太廟在周初既未即興建，而卦辭屢有“王假于廟”之說，則卦辭寫成的時間當在西周早期之後，更非文王之時。

其二，祭祀與醫術的關係問題。在今人眼中這是兩個毫不相干的事情，而在當時以及其後的漫長的歷史時間內，祭祀一直被看作是治療疾病的重要手段之一，事實上在客觀上對患者也能起到一定的心理效應。

#### 四 釋 艮 卦

上博楚竹書此卦基本完整，僅首簡中間殘缺，參照今本可補入“見其人，亡咎。初六 艮兀”九個字。

䷳ 艮兀怀，不獲兀身；行其廷，不[見其人，亡咎。

初六 艮兀]止，亡咎，利兼貞。

六二 艮兀足，不陞兀陵，兀心不悻。




九晶 艮兀瞋，剝兀衛，礪同心。

六四 艮兀躬。

六五 艮兀頌，言又會，愆亡。

上九 章艮，吉。

“艮”，今本同，帛書本作“根”。艮、根通假，舊說多訓為止，誤。高亨認為：“見”在金文、甲骨文中皆从目从人，而“艮”則从目从匕，

“匕即人之反文，則艮即見之反文明矣”。高氏本已接近艮之本義，但稍一引申，釋艮爲顛，“爲還視之義，引申爲注視之義”<sup>①</sup>，便有千里毫釐之差了。上博簡“艮”作，“見”作、，與金文、甲骨文字形相近。《太玄·視》：“初六，內其明，不用其光。次二，君子視內，小人視外。”《玄測》：“內其明，目窺深也。”“小人視外，不能見心也。”《太玄》以“視”擬艮卦，分視爲內視與外視，依高氏“艮即見之反文”之義，則內視爲艮，外視爲見，明矣。艮卦所敘爲古人養生術中的內視功法，行功時杜絕感官與外界接觸，使神內斂，附于目而內視，即以神與目共同觀照真氣在體內的運行。《道德經》所謂“塞其兌，閉其門，終身不勤”，魏伯陽《周易參同契》所謂“內照形軀”，“閉塞其兌，築固靈株”，李時珍《奇經八脉考》所謂“內景隧道，唯返觀者能照察之”等，皆與艮義相通。

**䷳ 艮兀𠂔，不𠂔𠂔身；行其庭，不[見其人，亡咎。**

“𠂔”，帛書本作“北”，今本作“背”。𠂔，通𠂔，《集韻》：“𠂔，衆也，一曰大力，或作𠂔。”“𠂔”或經“倍”而與“背”通，《禮記·經解》“倍死忘生者衆矣”，《漢書·禮樂志》引“倍”作“背”。北，通背，《漢書·高帝紀》“項羽追北”，顏注引韋昭：“北，古背字也。”故𠂔、北，皆爲背之通假字。背，人上體之後的部位，《釋名》第二卷：“背，𠂔也，在後稱也。”

𠂔，从爪从隻，《說文》：“爪，𠂔也，覆手曰爪，象形。”“隻，鳥一枚也，从又，持佳。”“𠂔”，以手抓獲也，區別于以獵抓獲之獲，或爲獲之異體字。帛書作“𠂔”，今本作“獲”。《說文》：“獲，獵所獲也。”“𠂔”，通“獲”，《詩·周南·葛覃》“是刈是𠂔”，《白孔六帖》引“𠂔”作“獲”。在此爻中，上博楚竹書之“𠂔”字更接近本義，“獲”字出現以後，“𠂔”字漸廢，故今本“獲”爲本爻之本字，帛書本“𠂔”爲假

① 高亨《周易古經今注》（重訂本）卷四，第311頁。北京：中華書店1984年3月版。



借字。

臺灣學者有“‘艮其背’一語系指養生運動時應以脊柱爲重”之說<sup>①</sup>，是矣。督脉在背，意念內視真氣沿河車路徑運轉，穿過督脉重重關節，是行功的關鍵所在。《參同契》謂“五金之主，北方河車”，內功家言“夾脊雙關至頂門，修行路徑此爲尊”，皆此之謂。“不矻其身”，猶老氏之“外其身”與莊生之“無己”，皆謂行功之際，全神貫注，忘記了自身的存在。“行其庭，不見其人”，猶莊生之“外物”。後世道教稱此爲調神，或稱之爲煉己。戊己，在五行爲土，土配五臟爲脾。脾主意，故煉己即爲調適意念，亦即調神，使氣在體內有序運行。

### 初六 艮其趾，止其咎，利義貞。

止，帛書本同，《釋文》“苟作止”，是苟爽本亦與上博本同，今本作“趾”。《管子·弟子職》“問所何趾”，《說文》引作“止”。《太玄·事上九》“到耳順止”，司馬光集注：“止與趾同。”《莊子·大宗師》：“真人之息以踵，衆人之息以喉。”謂對養生之道有高深修養的人，以涌泉而達脚跟爲吸氣之始，這已是戰國時人養生的功法。西周人以腳趾爲吸氣的起點，內視首先貫注入腳趾，故云“艮其止”。義，同永。“利義貞”，謂行功伊始，便要全神貫注，守正勿失，如此則不會出現咎害。

### 六二 艮其腓，不陞其陵，其心不悖。

足，帛書本作“肥”，今本作“腓”，與上博本所指部位不同。足指小腿以下之部位，而肥通腓，指小腿肚。依文義，似“腓”較“足”爲優。

“陞”，帛書本作“登”，今本作“拯”。《釋文》“不承，音拯救之

---

<sup>①</sup> 此說見陳立夫主編《易經之應用研究》第三輯。1985年在湘潭參加老子學術討論會期間，從莫善釗處借得此書匆匆讀過一遍，篇名與作者都不記得了，不能詳注，非常抱歉。

拯，馬雲舉也”，則陸德明所據之底本與馬融之本皆作“承”。《莊子·達生》“使弟子並流而拯之”，《列子·黃帝》引“拯”作“承”。“陞”，讀爲拊、陞。《隸釋》八《孔彪碑》“拊馬蠲害”，洪適釋：“拊即拯字。”故陞、登、拯、承，其義皆爲升、登、舉也。

陵，帛書本、今本均作隨。王弼注：“隨，謂趾也。”孔穎達疏：“腓動則足隨之，故謂足爲隨。”王氏、孔氏皆據今本，或釋隨爲趾，或釋隨爲足，若據上博本推斷，則似以訓足爲是。

《說文》：“悸，心動也。”“不悸”，則心未嘗因外物而動也。“悸”，帛書本、今本均作“快”。“不快”，則心有所動也。一字之差，上博本與帛書本、今本此爻之義就很不相同了。依文義，“不悸”之義較“不快”爲長。

據以上所釋，上博簡此爻之義爲：真氣由腳趾運行到涌泉、腳跟，這時足宜靜不宜動，故云“不陞丌陵”，即不要提足；心情更要平靜，不因外物而動，即“丌心不悸”。帛書本與今本此爻之義則爲：當真氣運行到小腿肚時，不要提足，但心情却未能保持平靜，出現了不愉快的感覺。

### 九三 艮丌曠，剽丌衛，礪同心。

“曠”，帛書本缺，今本作“限”。“限”通“眼”，《周禮·考工記·輪人》“欲其眼也”，鄭玄注：“鄭司農云：‘眼，讀如限切之限。’”“曠”，《玉篇》：“曠，張目也。”是曠爲張開之目。依文義判斷，曠與眼皆爲限之通假字，限爲本字。《本義》：“限，身上下之際，即腰胯也。”

“剽”，帛書作“戾”，今本作“列”。戾通列、冽。今本《易·井》“井冽寒泉”，及此爻之“剽”，帛書本均作“戾”。“剽”，字書無。《說文》“剽，銳利也”，“剽，籀文銳从廠剽”。剽，《類篇》注其音爲“此芮切”，讀若“列”，故“剽”與“列”或爲同音通假字。

“衛”，帛書本作“肥”，今本作“資”，《釋文》“鄭本作臙”，“苟作

腎”。賁通膂，《韓詩外傳》引“列其賁”之“賁”作“膂”。《周易集解》引虞翻：“賁，脊肉也。”衛，从行𠂔聲；行，行列也；𠂔，列于脊柱兩側肌肉之形意字。肥，从肉从巳，字書無，或通“腫”，《說文》“腫，夾脊肉也。”惟荀爽本作“腎”，不可解，未知是否與“賁”通假。

“同”，帛書本作“熏”，今本作“薰”，阜陽漢簡《易》與今本同，《周易集解》作“閭”，《釋文》“荀作動”。《詩·大雅·雲漢》“憂心熏”，《詩經考文》：“古本熏作薰。”又《集解》引虞翻：“古本閭作薰。”故熏、薰、閭爲通假字。閭爲本字，假爲昏，《說文》：“昏，不憭也。”荀爽本作“動”，或爲“勳”之誤，《集解》：“荀氏以熏爲勳，讀作動，皆非也。”“同”，上博簡字形爲“𠂔”，與甲骨文個別寫法近似，整理者讀爲“痛”，亦通，只是無例可徵。

依據以上對四個字的解讀，此爻之義當爲：真氣行至腰際，沿夾脊肉所附之脊柱而上，此行氣之關鍵，須得調神專一，若心志迷亂，則有害無益。

#### 六四 艮刀躬。

躬，帛書作𠂔，今本作身。躬、𠂔通身。《說文》：“身，躬也。”王弼注：“中上稱身。”胡瑗：“人之身，統而言之則謂之一身，分而言之則腰足而上謂之身。”真氣既過腰際而至于躬，難關已過矣，今本接下有“无咎”二字，言此後應無大害，帛書本無此二字，與上博簡同。

#### 六五 艮刀頰，言又奢，愆亡。

“頰”，帛書本作“𠂔”，阜陽漢殘簡本作“父”，今本作“輔”。頰、𠂔、父通輔，詳見欽卦。輔借爲𠂔，《後漢書·西南夷傳》“益州刺史梁國朱輔”，李注：“《東觀記》‘輔作𠂔’”。𠂔，面頰也。

“奢”，帛書本與今本皆作“序”，《周易集解》本作“孚”。“奢”，从余呂聲，或與豫通。《儀禮·鄉射禮》“豫則鉤楹內”，鄭注：“豫，《周禮》作序，今文豫爲序。”故奢、豫通序。孚與奢、序無關聯，如果不是誤抄，則當另有取義。“艮刀頰”，謂內視真氣過泥丸而行于面

頰，開始下行。氣貴運行不息，升降有常，猶言語之有秩序。故“言又耒”爲以言喻氣明矣。若依“孚”取義，則爲言而有信，以喻真氣循督脉而升，循任脉而降，周而復始，信而不失。

### 上九 羴艮，吉。

“羴”，均作“敦”。《說文》：“羴，孰也。从𠂔从羊，讀若純。”《史記·孝文本紀》“純厚慈仁”，《漢書·文帝紀》“純”作“敦”。羴讀若純而與敦通。《詩·行葦》“敦彼行葦”，毛傳：“敦，聚也。”《管子·內業》“搏氣入神，萬物備存”，尹注：“搏，結聚也。”《道德經》“專氣致柔，能嬰兒乎”，專，搏也。故敦即聚也、搏也、專也。氣貴聚而忌散，氣聚則精積，精積則神生，故“羴艮”爲行氣有成之象。

艮卦描述的是調氣養生的過程。真氣由腳趾，經小腿肚、腰胯，沿脊柱直上泥丸，然後沿面頰而下。蓋卦僅六爻，不及遍敘，故真氣沿面頰而下之部位皆省略未敘。作《易》之時是否有奇正經脉諸名，尚屬難知。據馬王堆出土的漢初醫書《陰陽十一脉灸經》、《足臂十一脉灸經》，正經脉僅及十一之數，且不知諸經脉與臟腑的聯繫。故艮卦之養生只是古人早期的調氣法，是中國養生學的萌芽。隨着養生內視功法的發展以及理論上的完善，其萌芽形態的東西反而使人們陌生了，是故艮卦兩千餘年來未得真詁。

（原載《周易研究》2007年第六期與2008年第六期）

# 論《周易》的哲學思想與 爻性爻位的關係

## 一 小大、柔剛、陰陽 ——兼及爻性與卦爻辭之關係

《莊子·天下篇》“《易》以道陰陽”，反映的是戰國中後期一段時期內的易學面貌，其精粹大抵彙集于《繫辭傳》。至于《易》中之卦爻辭，則並未論及陰陽。然而若以奇數爻偶數爻、一爻--爻爲標誌，那麼有關陰陽的先行概念，在卦爻辭中還是有迹可尋的。

《易》以一、--兩個符號畫卦，誠然是很晚的事情。截至目前爲止，所有關於先秦易卦的出土資料都是數字爻卦。張政琅先生認爲，數字爻卦與陰陽爻卦之間有一個演進過程。數字爻卦的發展趨勢是：奇數逐漸趨向于以一爲代表，偶數逐漸趨向于以∧（六）爲代表，從而使“一”“∧”逐漸具有了符號的性質。到爻題有初九、用九，陽爻即已完成，∧分裂爲兩段橫畫，陰爻才算完成。安徽阜陽雙古堆竹簡《周易》和長沙馬王堆帛書《六十四卦》是現存最早的

《易經》，都有爻題，一讀爲九，不再有數值的意義。Λ的讀音未變，字形的變化就慢，雙古堆竹簡尚作Λ，保持原形，馬王堆帛書才將Λ字從中間劈開並向兩邊延長。雙古堆竹簡與馬王堆帛書都是漢初的文物，Λ字尚未像漢末熹平石經那樣變成整齊規則的橫畫，充分說明以一--爻畫卦只可能是西漢中期以後的事情。鑒于這一事實，至少可以斷定，卦爻辭形成的時候，卦形還是以數字爻表示的。<sup>①</sup> 如果數字爻卦出現在先，卦爻辭的寫作在後，那麼《易經》中理應出現一些與數有關的概念，以示爻與爻之間的區分。奇與偶這對概念，在數學發展過程中具有較高抽象程度，《易》中沒有出現，這與《易》在西周中早期成書說相符合。至于多與少，抽象程度雖不高，然則單數未必少，雙數未必多，故《易》中“多”與“少”亦不見用。《易》既未用“奇”與“偶”，亦未用“多”與“少”，却廣泛運用了“小”與“大”這對概念，是否與爻性有着某種內在關係呢？

《易》以“小”、“大”命名的卦有六：大畜、小畜、大過、小過、大有、大壯。這六卦，馬王堆帛書《六十四卦》作：泰蓄、少蓍、泰過、少過、大有、泰壯。而同時出土之帛書《系辭》則作：大畜、小蓄、大過、少過、大有、大莊（又作大牀、口壯），與通行本接近，“泰”均作“大”。此外，在卦爻辭中，“大”字凡四十五見，“小”字凡二十三見。通行本卦爻辭中“大”字均作“大”，而不作“泰”；“小”字均作“小”，而不作“少”。帛書本卦爻辭中只有個別的“大”字作“泰”，如少過卦辭“泰吉”，余皆與通行本相同。

六個涉及卦名的“小”、“大”，大致有兩方面的涵義。

其一，就規模、程度言。大畜、小畜之“畜”，通蓄、蓍。《說文》：“蓄，積也。”引申爲斂財聚富之道，故《太玄》擬之爲“斂”。小畜卦，

---

① 這個結論是在二十餘年前作出的。2004年上海博物館藏楚國竹簡《易經》整理面世，其卦已赫然由陰陽爻畫出，這個結論無疑不能成立。

從氣候(卦辭“密雲不雨，自我西郊”、上九“既雨既處”)、耕作(初九“復自道”、九二“牽復”)、家庭關係(九三“輿脫輻，夫妻反目”)、使用奴隸以及鄰人相助(六四“有孚，血去惕出”，九五“有孚攣如，富以其鄰”)等方面之關聯，說明以農耕致富之道。《易》認為這樣聚財，所得較少，故稱其為“小畜”。《說文》云：“少，不多也，从小丿聲。”大畜卦則主張以經商養農，不死守于家。故其卦辭云：“不家食”、“涉大川”。如果有風險有困難，可以暫停外出(初九“有厲，利已”、九二“輿說輶”)。已，止也。只要有良馬，並習練出一身駕馭的好本事，便利于駕車外出(九三“良馬逐，利艱貞，日閑輿衛，利有攸往”)，經營諸如“童牛之牯”或“豮豕之牙”等類產品(六四、六五)，打開一個致富的廣闊天地(上九“何天之衢”)。以前者為小畜，後者為大畜，說明農耕與經商是兩條程度不同的致富之道。大有卦的“大”，取義亦與上同。

其二，“小”專指偶數爻，“大”專指奇數爻。大過、小過、大壯三卦屬此。大過卦，四奇數爻在中，二偶數爻在外，奇數爻過越偶數爻之甚也，故奇數爻為“大”。小過卦，二奇數爻在中，四偶數爻在外，偶數爻過越奇數爻之甚也，故偶數爻為“小”。大壯卦，朱駿聲《六十四卦經解》云：“壯從爿從士，大也，盛也，又氣力浸強之名。”此說甚確。該卦四奇數爻在下，進逼二偶數爻，奇數爻壯也，故稱“大壯”。《易》認為，不能輕易以氣力浸強之“壯”強加于人，必須持之以正(卦辭“大壯利貞”。貞，此處當釋為正)。故初九用“壯”則“征凶”，九二持之以正則“吉”。如果小人只會拚氣力，而君子惘然不知用謀略，則君子雖持正仍有危險，小人用壯亦有損傷(九三“小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角”)。故奇數爻雖壯而不宜用壯，只宜持正。對上述三卦，《彖傳》云：“大過，大者過也。”“小過，小者過而亨也。”“大壯，大者壯也。”“大者”、“小者”云云，皆指奇偶之爻性也。卦爻辭中之“小”、“大”，一部分已構成複合名詞

(如“大人”、“小人”云云),其餘具有獨立使用意義的,亦有上述兩層涵義。屬第一義者,有相當一部分是修飾判詞的(如“大吉”、“无大咎”、“小吝”、“小利貞”、“小亨”、“小利有攸往”等,共十一見,其中“小”字五見,“大”字六見)。另一部分則用來修飾各種事態與行動的規模與程度。如屯九五“屯其膏。小貞吉,大貞凶”,此處“貞”作卜問解,“小貞”、“大貞”皆就卜問之規模言。需九二“需于沙,小有言”,訟初六“不永所事,小有言”,“言”,訶責之語,“小”,謂其語程度尚輕。此外,益初九“利用爲大作”、坎九二“求小得”,蹇九五“大蹇朋來”、渙九五“渙汗其大號”等,取義皆相類(共八見,其中“小”四見,“大”四見)。另坤六三“直方大”之“大”,義待酌,有疑爲衍文或訛誤之說。

卦爻辭中屬第二義的“小”、“大”,各僅兩見,均在泰、否兩卦卦辭之中:

泰,小往大來,吉,亨。

否之匪人,不利君子貞,小往大來。

《易》自下生,故在下者爲“來”,在上者爲“往”。泰卦,下乾上坤,下爲三奇數爻,上爲三偶數爻,故云“小往大來”。否卦,下坤上乾,下爲三偶數爻,上爲三奇數爻,故云“大往小來”。可見,此兩卦卦辭中之“小”、“大”,分別反映了不同的爻性在卦中所處的態勢。

由“小”、“大”構成的複合名詞,除“大人”、“小人”外,還有“大川”、“大車”、“大牲”、“大君”、“大臺”、“大輿”、“大首”、“大事”、“大國”、“小子”、“小事”、“小狐”等,共四十五見。其中“大人”、“大川”等三十二見,“小人”、“小子”等十三見。這些複合名詞,除去一部分源于卦辭以及只與爻位發生聯繫的之外,大都與爻性存在着直接的關係。如:

履六三:眇能視,跛能履,履虎尾,咥人,凶,武人爲于



大君。

否六二：苞承，小人吉，大人否，亨。

否九五：休否，大人吉。

同人九五：同人先號咷而後笑，大師克相遇。

大有九二：大車以載，有攸往，无咎。

大有九三：公用亨于天子，小人弗克。

觀初六：童觀，小人无咎，君子吝。

剝上九：碩果不食，君子得輿，小人剥廬。

頤六五：拂經，居貞吉，不可涉大川。

頤上九：由頤，厲吉，利涉大川。

遁九四：好遁，君子吉，小人否。

大壯九三：小人用壯，君子用罔，貞厲，羝羊觸藩，羸其角。

漸初六：鴻漸于幹（帛書作“淵”），小子厲，有言，无咎。

既濟九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

在“九”言“大人吉”、“利涉大川”、“小人弗克”、“小人否”、“小人勿用”等，皆為利“大”而不利“小”。在“六”則言“小人吉”、“小人无咎”、“小子无咎”、“大人否，亨”、“不可涉大川”等，皆為利“小”而不利“大”。

以上十四例，“小”、“大”凡十五見，與爻性之契合甚為明晰。餘七見則需略加說明。謙初六“謙謙君子，用涉大川，吉”。在“六”言“大”、“吉”，似與爻性牴牾，其實不然。此處“吉”在“君子”，而非在“大川”。隨六二：“係小子，失丈夫。”小存而大亡，雖無判詞，休咎自在意中，與爻性符。隨六三，爻性未變，爻辭相反，為“係丈夫，失小子”，大存而小亡，于爻性顯悖，于是爻辭繼補以“隨有求得，利居貞”，意在追回所失之小子，亡羊補牢，加固居所。“利居貞”之“貞”，當訓為“固”。這樣，爻辭與爻性便吻合一致了。蹇上六：“往

蹇來碩，吉，利見大人。”蹇，其卦艮下坎上，爲遇險難進之象。卦之六爻分別說明遇到困難的種種情狀及其不同結局。上六謂迎着困難而往，其所獲必定碩果累累。因此，在“六”而言“大”言“吉”，並不與爻性相悖，以“吉”不在“大人”，而在遇蹇者故也。遇蹇者與“大人”相比，相對爲“小”。以上三例，“小”、“大”四見，皆與爻性合而無疑。至于未濟六三“未濟，征凶，利涉大川”，在“六”而言利“大”，與爻性牴牾，惟此一例而已。高亨“疑利上當有不字”，此說可信。

革卦九五：“大人虎變，未占有孚。”上六：“君子豹變，小人革面。征凶。居貞吉。”“虎變”、“豹變”、“革面”，歷代易家多依《象傳》以“文”訓“變”，以“洗顏面”訓“革面”。今從聞一多訓，“變”爲“鞮”、爲“文”、爲“飾”。“虎變”、“豹變”，謂以虎豹之皮飾車臂。“面”爲“鞮”，革鞮，即以革而漆之爲車覆。大人乘虎變之車，“未占有孚”，與九五之爻性合。君子乘豹變之車，小人（指下等士）乘革鞮之車，皆與禮儀不悖，但由于爻性爲“六”（偶數），故君子“征凶”，而小人“居貞吉”，亦與爻性合。

由“小”、“大”組成的複合名詞，儘管詞意互不相同，但作者通過判詞的“吉”、“凶”、“咎”、“吝”，表達了複合名詞中的“小”、“大”與爻性的一致性。這樣，爻性便成爲一條紐帶，使由“小”組成的複合名詞以肯定的形式聚集在偶數爻下，以否定的形式聚集在奇數爻下；同樣，由“大”組成的複合名詞則以肯定的形式聚集在奇數爻下，以否定的形式聚集在偶數爻下。于是爻性便成爲某種共同性的基礎，使詞義不同的複合名詞之中的“小”、“大”，初步具備了一般性的抽象成分。

以卦名與卦爻辭中的“小”、“大”爲例：大壯卦，大者壯也，卦辭“大壯，利貞”，意謂筮遇此卦，舉事有利。大過卦，大者過也，卦辭“棟橈，利有攸往，亨”，不以“棟橈”爲壞事，反以筮遇此卦者“利

有攸往”，得“亨”道。小過卦，小者過也，卦辭強調“可小事，不可大事”，“不宜上，宜下”，如此則“亨，利貞”，“大吉”。以上亦表現出在大利大、在小利小之意。可見“小”與“大”，在爻與爻性相合，在卦則與卦性相合矣。

還有一點值得注意的是，卦爻辭作者通過泰、否兩卦，流露了揚“大”抑“小”的思想傾向。“小往大來”被看作是好事，故卦名為“泰”，判詞為“吉，亨”。而“大往小來”則被看作是壞事，故卦名為“否”，判詞為“否之匪人，不利君子貞”。

既然“小”、“大”分別是對偶數爻與奇數爻的稱謂，且又初步具備了一般性的抽象意味，那麼在通常情況下，它們的外延與內涵理應在往後的發展中得到充實與加強。然而，由於“小”、“大”這對概念自身容量的限制，最後終於被興起於春秋時期的陰陽範疇所取代與包容。當然，以陰陽取代小大，並不是突然實現的，其中經歷了一些中間階段，最具代表性的便是柔與剛。《易傳》中，除《序卦》與《大象》外，其他均涉及到柔剛或陰陽，但其間深度與廣度却相差甚大。

《雜卦》僅論柔剛而不及陰陽。其曰：“否泰，反其類也。”“反其類”者，以其上下卦之爻適成相反之態。“類”，在《易經》以“小”、“大”分之；在《雜卦》則以柔剛分之。其曰：“乾剛，坤柔”，“姤，遇也，柔遇剛也”，“夬，決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也”。乾六爻皆奇而為剛，坤六爻皆偶而為柔。姤，若以陰陽爻畫卦則為䷫，乾坤輪轉，柔自下生，呈一柔與五剛相遇之態。夬䷪，坤往乾來，五剛自下生，柔退五而僅存一，全卦呈剛決柔之勢。可見，《雜卦》言剛柔，即指奇、偶兩種爻象。而“君子道長，小人道憂”云云，則隱隱現出一個與“小”、“大”相銜接的中間橋梁。《雜卦》是《易》擺脫占筮而通向哲理的一個重要環節。它以簡潔的文字為每一卦提煉出一個主題（即卦德）。其中儘管只有乾、坤、姤、夬四卦論及

剛柔，然其結構則表明了剛柔思想有始有終的地位。故《雜卦》不雜，漢人不知其內蘊，誤以“雜卦”命之，失之遠矣。若以“卦德傳”稱之，似更貼切。

《易傳》中論剛柔之最盛者當數《彖傳》。與《雜卦》一樣，《彖傳》也是只論卦而不及爻。其內容幾乎每卦都由剛柔之態勢提出主題，並十分重視卦與卦之間的轉承變化關係。因此，《彖傳》實際上是對《雜卦》的發揮與發展。《彖傳》對乾坤二卦着意最深。其云：“大哉乾元，萬物資始，乃統天”，“至哉坤元，萬物資生，乃順承天”，把乾坤看作是宇宙之元，萬物資始資生之本。乾坤所代表的只不過是物質世界的兩種最基本的物理性能——柔與剛。正是這兩種互相對立的物質性能的互相作用，產生了宇宙萬物。而萬物在開始發生之際，是困難重重的。如屯之《彖》云：“剛柔始交而難生”，故“天造草昧”而“雷雨之動滿盈”。至于事物的發展變化，《彖傳》以剛柔之間的上下、往來、進退、外內等互相作用加以說明。如隨之《彖》云：“剛來而下柔”，依陰陽爻卦觀之，否䷋上之初而得隨䷐；又蠱之《彖》云：“剛上而柔下”，為泰䷊上之初而得蠱䷑。這種由于剛柔相異之兩爻交易位置，從而出現某一新卦的情形，便是通常所說的卦變。《彖傳》卦變之說，表現了古代樸素辯證法的卓越智慧，對後世哲學家有着深遠的影響。但剛柔這對範疇僅僅只表現為有形物體的一種屬性，具有很大的局限性，因而後來又被具有更高抽象程度的陰陽範疇所取代與包容。

然而，《彖傳》自身業已表現出這種將被取代的趨向。《彖傳》雖不以陰陽顯，然作者對陰陽範疇也初有所得。通篇說陰陽者限于兩處：泰“內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消”；否“內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子，小人道長，君子道消”。這裏並非只是把陰陽與柔剛當作同義語加以重疊應用，而是多少透露出作者對柔剛範疇的不能滿足。在咸之

《彖》又云“柔上而剛下，二氣感應以相與”，隱含柔剛只是陰陽二氣之屬性的思想。由此可見，《彖傳》既標誌了“《易》以道柔剛”之終結，又開示了“《易》以道陰陽”之起始。

“《易》以道陰陽”的高峰是《繫辭》。《繫辭》云：“乾陽物也，坤陰物也。陰陽合德而剛柔有體。”“陰陽合德”而生物，物生即有剛柔之體。剛柔範疇于是降低為陰陽之從屬概念。《繫辭》認為，陰陽雙方是既對立又統一的，二者之間的互相作用及其矛盾運動，必然呈現出一定的規律性，這就是《繫辭》的最高範疇——“道”，即“一陰一陽之謂道”。《繫辭》又云“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，“道”指陰陽的對立統一，而“器”則是剛柔的對立統一體，“形而上”的普遍規律性（“道”），支配着“形而下”的事物（“器”）的運動發展變化。從“道”與“器”的支配與被支配關係，進一步確立了柔剛對陰陽的從屬地位。

由小大，而柔剛，而陰陽，體現了範疇由簡單到複雜、由抽象到具體、由低級到高級的發展進程。《周易》範疇的這一演變，理應與先秦哲學思想的發展脈搏相吻合。

## 二 中、過、不及 ——兼及爻位與卦爻辭的關係

《繫辭》下在敘及爻位與爻辭時，曾認為二者之間存在着這樣一種普遍性的關係：“二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要无咎，其用柔中也。三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪。”二、四、三、五云云，爻位也；剛柔云云，爻性也。爻位與爻性相結合，產生爻題，如初九、九二、六三等。卦凡六爻，自下而上，爻位依

次爲初、二、三、四、五、上。爻題，于初、上之位，則爻位在前，爻性在後，爲初九、初六，上九、上六，“九”爲剛，“六”爲柔；于二、三、四、五之位，則爻性在前，爻位在後，爲九二、六二，九三、六三，九四、六四，九五、六五。《繫辭》認爲：初、三、五之位，爻性利于剛；二、四，上之位，爻性利于柔。“二與四，同功而異位”，“三與五，同功而異位”，“同功”，前者同利于柔，後者同利于剛。但由于爻位相異，判詞往往出現很大的差別。“同功”之說，在《易經》中很難找到足夠內證，如臨六五“知臨大君之宜，吉”，爻性爲柔，爻位在五，依“其柔危”之說，當凶。又如離九三：“日昃之離，不鼓缶而歌，則大耋之嗟，凶。”依“其剛勝”之說，當吉。但這兩爻的判詞恰恰相反，前者爲“吉”，後者爲“凶”，可見“同功”之說爲無據。又依“小”、“大”與爻性之關係看，前者在“六”而言“大君”言“吉”，後者在九而有“大耋之嗟，凶”，“小”、“大”在此並不與爻性發生關係。這裏唯一起作用的是爻位，臨六五處上卦之中，“五多功”，故云“吉”；離九三處下卦之極，“三多凶”，故云“凶”。因此，《繫辭》這段話的可貴之處在于，它最先注意到爻位與卦爻辭的關係。

《繫辭》既已有此開端，以後歷代學者發揮此義者源源不絕，至清代學者惠棟，總括前說，以爲卦之六爻，每爻各有象徵之義，如：“初爲隱、爲潛、爲微、爲幾、爲噴、爲始、爲深、爲足、爲趾、爲履、爲拇，二爲大夫、爲家、爲中和，四爲三公、爲心、爲疑，五爲中和、爲天子、爲大君、爲大人，上爲宗廟、爲首、爲角、爲終。”（《易例》）卦爻辭作者繫辭之際是否這樣全面考慮到與爻位的關係，尚難論定。但作者有意識地注意到將一些含蘊上下位置的字繫到相應的爻位上去，則是一個不可否定的事實。

如《易經》中，“趾”字凡六見：

噬嗑初九：“履校滅趾”

夬初九：“壯于前趾”

賁初九：“賁其趾”

鼎初六：“鼎顛趾”

大壯初九：“壯于趾”

艮初六：“艮其趾”

“趾”六見，皆在初位上。與趾相近之“足”、“拇”各兩見：

剝初六：“剝林以足”

鼎九四：“鼎折足”

咸初六：“咸其拇”

解九四：“解而拇”

前兩例在下卦之初，後兩例在上卦之初。

又“首”字凡六見：

比上六：“比之无首”

既濟上六：“濡其首”

離上九：“有嘉折首”

未濟上九：“濡其首”

四見在全卦之上位。另兩見，一見爲乾用九“群龍无首”，在上九之上；另一見爲明夷九三“得其大首”，在下卦之極。把握到作者繫辭之際的這一意向後，進一步考察《易經》中的“中”字與爻位的關係，無疑是一件很有意義的事情。

在《易經》，“中”字凡十四見，處二、五兩個爻位的有五：

師九二：“在師中”

夬九五：“中行，无咎”

泰九二：“得尚于中行”

豐六二：“日中見斗”

家人六二：“在中饋”

二、五分處上、下卦之中位，故繫以“中”。此處，同時見于三、四兩個爻位的有四：

益六三：“中行，告公用圭”

六四：“中行，告公從，利用爲依遷國”

豐九三：“日中見沫”

九四：“日中見斗”

三、四處全卦之中位，爻性或同爲九，或同爲六，合之可視作一爻，故皆繫以“中”字。又中孚䷼卦，兩陰爻處四陽爻之中，猶有俘被囚于獄中之象，故卦名爲“中孚”，與上取義相同。另復六四“中行獨

復”，屯六三“惟入于林中”，取義又別。復䷗之六四，居五陰爻之中。孔穎達疏：“居在群陰之中，故曰‘中行’；獨自應初，故曰‘獨復’。”其論可謂深得《經》旨矣。屯䷂之六三，居二、四兩陰爻之間，取義與復六四同。還有一個“中”字，見于訟卦卦辭“有孚窒惕，中吉，終凶”。馬王堆帛書“中吉”作“克吉”。訟卦記載的是古代訴訟之事，起因似在于爭奪俘虜或食邑之事。訟事未結，何有中途之吉？故通行本“中吉”當為“克吉”之誤。“克”，勝之。爻辭九二、九四皆有“不克訟”云云，克訟為勝訴，不克訟為敗訴，“克吉”為因勝訴而得吉。卦爻辭作者認為，以訟得吉，吉何可保，故“終凶”；“不克訟”，未必一定“凶”，故九二“不克訟，歸而逋其邑人三百戶，无眚”，九四“不克訟，復即命渝。安貞吉”。

上述“中”字，除訟卦卦辭“中吉”當為“克吉”外，餘十三見訓義有二：其一訓內、裏面，相對外、外面而言，表範圍。如“在師中”、“入于林中”、“日中見斗”、“日中見沫”、“中孚”、“中饋”等。其二訓中間、當中、中途，相對前後，左右而言，表過程與位置。如“得尚于中行”、“中行獨復”、“有孚中行”、“中行，告公從”、“中行，无咎”等。“中行”，一般指途中、道中之義，但結合《易》卦二、五爻之多吉、多功，“中行”之義便被引申為人們的品行與行為的適中狀態。益之三、四兩爻，居全卦之中位，爻性皆六，爻辭皆有“中行，告公”。六三爻“益之用凶事，无咎，有孚，中行，告公用圭”。“凶事”，指征戰。幫助公侯從事征戰，勸導其用圭取信于人，進退適中，無過無不及。故雖益凶事而無咎災。六四爻“中行，告公從，利用為家遷國”，戰勝之後，勸公行中道，不要毀人宗廟，不要夷人宗族，允許其遷家遷國。

《易》既已言及“中行”，勢必涉及“過”與“不及”。前文提到的大過、小過兩卦，皆相對中而言，“大者過”為“過”，“小者過”為“不及”。大過卦以“大者過”為主題，故其二、五兩爻在中位而不言



“中”。其爻辭九二：“枯楊生稊，老夫得其女妻，无不利。”九五：“枯楊生華，老婦得其士夫，无咎无譽。”其時尚無男“大”女“小”之俗，更無婦女從一而終之說教，老太婆配小子，與老頭子納小妻，皆以老配少，同屬“大者過”的範圍。又其三、四兩爻同性，居全卦之中亦不言“中”。其爻辭云：

九三：“棟桡，凶。”

九四：“棟隆，吉，有它吝。”

棟者，屋正中最高之橫梁，故爲“大”。講“過”，必以某一參照系爲“中”。如夫妻以年齡相當爲“中”，老少相配則爲“過”；屋棟以平直爲“中”，或桡或隆則爲“過”。“過”之吉凶悔吝，因人因事而定。一般大過卦利大不利小，在“九”多吉，在“六”多凶，如九二、九五以及上六“過涉滅頂，凶，无咎”。但也不盡然，初六在“六”當凶，但其人陳蔡藉用白茅，敬慎之至，故可免災而無咎。九三“棟桡”，判詞爲“凶”，與卦辭“棟桡，利有攸往”判詞相異，其九三爻辭取爻位“三多凶”、九四取“四多懼”，卦辭取利大不利小。

小過卦以“小者過”爲主題，以祭禮爲綫索，說明下對上或小對大，謹遵祭禮，敬以事上，則“亨”、則“大吉”，故卦辭云：“亨，利貞。可小事，不可大事。飛鳥遺之音，不宜上宜下。大吉。”其“亨”、“利貞”、“大吉”，皆在小而不在大。《禮記·王制》云：“自天子達于庶人，喪從死者，祭從生者。”由于“喪從死者”，故喪禮重哀；“祭從生者”，故祭禮重敬。《禮記·檀弓上》引子路云：“吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也；祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。”初六謂某諸侯國之國君舉行祭禮，一開始便有不祥之鳥飛鳴而去，爻呈凶象。“飛鳥以凶”，帛書“飛”作“翯”，示之以凶的鳥當爲不祥之鳥。凶不在弔祭者而在其君。六二謂某弔祭者來遲，祭儀已祭過國君之祖，正好趕上祭其妣。因遲到，國君未與接見，只遇到國君的臣僕。國君因

“飛鳥以凶”，心中惴惴，對遲到者未與追究（“過其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣。无咎。”）。故“无咎”不在國君而在弔祭者。九三謂弔祭者既于禮上有所未及，則于敬上應下功夫。如君子行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉，以此防己防人，庶幾可以無咎。若不以“過乎恭”云云以防，竟然隨從其他弔祭者一樣若無其事，或許便有殺身之禍（“弗過防之，從或戕之，凶”），故“凶”不在國君而在弔祭者。九四“无咎。弗過，遇之，往厲必戒，勿用永貞”。在“四”而“无咎”，从爻性也。故“无咎”不在弔祭者而在國君。某弔祭者雖在祭儀開始之後方才趕到，國君之祖尚未祭完，即“弗過”而“遇之”。國君目睹其遲到，故有“往厲”之“戒”而未動怒。國君能做到這一點，長久之休咎便不問可知了。六五“密雲不雨，自我西郊。公弋取彼在穴”。“公弋取彼在穴”疑為祭儀結束時的一種儀式。曾聞人言，解放初期，某民族中尚流行着這樣的迎賓儀式：置香案于寨頭，焚香拜祭，然後取出案下所埋之碩鼠與案上之水酒酬賓。國君（即“公”）在祭儀結束之際，取出穴中弋獲之物酬謝弔祭者。“密雲不雨，自我西郊”，一語雙關，既云其時之天氣陰沉，又意味國君之心情抑鬱。上六“弗遇，過之，飛鳥離之，凶，是謂灾眚”。某弔祭者當全部祭儀結束後方才趕到，連最後一項祭奠亦未遇着，此人之灾凶，猶飛鳥入于網羅之中。弔祭者一遲再遲，以至有“弗遇，過之”（一項祭奠都未遇上，全部錯過了）者，非但于禮上過分不及，于生者之面（此當為大國之君）亦大為不敬。《韓非子·飾邪》嘗載，“禹朝諸侯之君會稽之上”，有守封嵎山的防風氏之君到遲，被禹殺戮。《國語·魯語》亦載有孔丘有關此事的議論。遲到，被視為是一種傲慢不恭的表現，大者人君惡之深矣。如果說，前兩種遲到的弔祭者（“過其祖，遇其妣”與“弗過，遇之”）雖于禮有不足而于敬則有餘，可以諒解的話，那麼後一種遲到的弔祭者（“弗遇，過之”），于禮不及之甚，于敬不恭之極，其凶灾豈可解脫乎！

小過以“不及”爲“過”，以循禮爲“中”，禮不及則于敬上補（適于祭禮），可得無咎。《檀弓上》引子夏語“先王制禮而弗敢過也”，引子張語“先王制禮，不敢不至焉”，又引子思語“先王之制禮也，過之者俯而就之，不至焉者，跲而及之”。孔丘之徒皆取禮爲中，以弗過弗不至（即“不及”）爲戒，其于小過卦無所得乎！

《左傳》昭公二十年，晏嬰論“和”，以調五味爲例云：“和各羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，焯之以薪。宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過，君子食之，以平其心。”以濟不及與泄過而求其和，和即中也。孔丘明確將“中”、“過”、“不及”聯繫起來，主張“執其兩端，用其中于民”（《中庸》第六章）。嘗云：“君子耻其言而（之）過其行”（《論語·憲問》），“師也過。商也不及”，“過猶不及”（《論語·憲問》）。過與不及皆相對中而言，無過無不及即爲守中之庸（用）。孔丘推崇“中庸”，曾歎息說：“中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。”（《雍也》）中庸被看作是一種最高尚的品德，能否守中庸是君子與小人之分野，即“君子中庸，小人反中庸”（《中庸》第二章）。“中”之所以受到如此重視，原因在于“中”是人們言行無過無不及的標準參考系，即是維護統治秩序的禮，“夫禮所以制中也”（《禮記·仲尼燕居》）。孔丘的“中庸”之道，至《中庸》而得到進一步發揮，“中”與“和”被密切聯繫起來而爲“中和”，並被視爲天地間最根本的普遍法則。

中、過、不及，是《易經》透露出來的最古老的哲學先行概念之一，通過孔丘而上升爲哲學範疇，並逐步形成了一套“中庸之道”的思想系統。宋代流行《易》與《中庸》之學，范仲淹、周敦頤、二程等大家都樂于將《易》與《中庸》聯繫起來，闡發他們的理學精義。《易》與《中庸》之間的必然聯結，信非誣也。

（原載《武漢大學學報》1985年第五期）

## 易 象 簡 論

易象，是《周易》象、數、理綜合結構、整體系統的有機組成部分之一。它作為《周易》的一個重要的分支系統，是易理與易數無法取代的。易象彌補了文字和語言的局限<sup>①</sup>，給後人留下了豐富的發揮想像力與創造力的各種簡易的結構模型與功能模型，從而特別受到東方古代自然科學的青睞，因此它與古代天文、氣象、醫學、養生、數學、地理、律呂等學科結下了不解之緣。甚至直到今天，它仍然受到當代自然科學工作者們的極大關注。<sup>②</sup>

易象是在《周易》形成與發展過程中逐步得到豐富和完善的。開始出現的只是八經卦的各種物象，後來出現了向宏觀方向發展的全《易》之象和向微觀方向發展的陰陽爻象。古今談論易象者各

---

① 《易傳》作者已經看到了這一點。《繫辭上》云：“子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。”

② 《繫辭上》云：“《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”“以制器者尚其象”，為聖人用《易》的四道之一，足見易象在古代自然科學中所受到的重視。它在今天所受到的關注，乃是一件重要的文化歷史現象，決非某些人幾聲“倒退”的呼叫所能否定得了的。

有偏重不同，故得其全貌者鮮矣。本文以《易傳》所及為主，兼及後世之損益，未敢求全，得其要則幸甚矣。希冀對當今“制器者”能有所裨益。

## 一 卦 象

卦象是易象系統中的一個分支系統，起源甚早。卦象的主要特徵是以卦象物，基礎為八經卦的八類物象。六十四卦則以上下卦體之間八種物象的同異攻取的形勢取義。現將八經卦的主要物象的類系統列表如下：

物 象 類稱	八 卦	乾	坤	震	巽	坎	離	艮	兌
		天	地	雷	風	水(月)	火(日)	山	澤
天地		天	地	雷	風	水(月)	火(日)	山	澤
男女		父	母	長男	長女	中男	中女	少男	少女
人體		首	腹	足	股	耳	目	手	口
動物		馬	牛	龍	雞	豕	雉	狗	羊
方 位	先天	南	北	東北	西南	西	東	西北	東南
	後天	西北	西南	東	東南	北	南	東北	西
月令		九、十月	六、七月	二月	三、四月	十一月	五月	十二、正月	八月

還有顏色類、疾病類、稼穡類、器物類等等，僅就《說卦》所及，物象已達一百餘種。還有象意類，如《說卦》：“乾，健也；坤，順也。震，動也；巽，入也。坎，陷也；離，麗也。艮，止也；兌，說也。”《雜卦》則

進一步記載了六十四卦所象之意。象意類主要依據象物類的具體事物的特性和功能引申而來。如乾象天，“天行健”（《乾·大象》），故乾爲健；坤象地，地“順承天，坤厚載物”（《坤·彖》），故坤爲順，餘皆類此。卦象由象物向象意的轉移，反映了思維水準的提高，即向偏重直觀轉向注意功能與意境。

六十四卦之物象爲八經卦之物象互相重合而成。除八經卦自重之物象只含一種物象外，餘五十六卦皆由兩種物象組成。高亨先生根據《易傳》的解說，將六十四卦上下卦體之間的物象關係區分爲上下、內外、前後、平列、重複、不重複等六種情況，反映出《易傳》作者對事物之間的複雜聯繫的關注。<sup>①</sup> 高亨先生限于從卦位的靜態角度考察，未免有一曲之偏。事實上，六十四卦上下體的物象關係，遠比上述情況要複雜得多。茲舉數例，以補高先生之所未逮。

其一，相斥關係。如睽卦，下兌上離，《睽·彖》云：“二女同居，其志不同行。”又革卦，下離上兌，《革·彖》云：“二女同居，其志不相得。”睽、革兩卦皆由離、兌兩卦重合而成，上下位置相異。《說卦》離爲中女，兌爲少女。二女同居一卦之內，無論在何位置，其志總不相得，無法一起行動。《睽·大象》云“君子以同而異”，反映的正是事物之間同性相斥的關係。

其二，交感關係。如泰卦，下乾上坤，乾爲天、坤爲地，乾在下位而陽氣上升，坤在上位而陰氣下沉，兩氣相遇則感應生。《泰·彖》云：“天地交而萬物通也，上下交而其志同也。”否卦下坤上乾，乾坤所處位置恰與泰卦相反，《否·彖》云：“天地不交而萬物不通也，上下不交而天下无邦也。”泰交感與否不交感，並非反映卦位的靜態關係，而是反映天地陰陽二氣上下升沉的動態功能。

① 高亨《周易大傳今注·通說》，齊魯書社 1979 年 6 月。

其三，相生相克關係。如大過卦，下巽上兌，巽爲木，兌爲澤。《大過·大象》云：“澤滅木，大過。”澤水淹木舟，舟沉澤底，爲澤克舟之象。又如鼎卦，下巽上離，巽爲木，離爲火，火在木上，《鼎·彖》云：“鼎象也，以木巽火，亨飪也。”爲木生火之象。家人卦，下離上巽，離爲火，巽爲風，風在火上，《家人·大象》云：“風自火出。”爲火生風之象。相生相克類與卦位之上下大有關係。既濟卦，下離上坎，水上火下，示人能以水滅火，故《既濟·大象》云：“水在火上，既濟。君子以思患而預防之。”未濟卦，下坎上離，火在水上，則水不能勝火，故《未濟·大象》云：“火在水上，未濟。君子以慎辨物居方。”指出辨別事物之間的方位關係，是以物制物的重要條件。

其四，烘托關係。如豐卦，下離上震，離爲閃電，震爲雷，雷電交加，以象刑獄之威猛。《豐·大象》云：“雷電皆至，豐。君子以折獄致刑。”又如噬嗑卦，下震上離，上下體物象與豐卦相反，但同樣只起互相烘托的作用。《噬嗑·大象》云：“電雷，噬嗑。先王以明罰敕法。”此類以不同物象的互相烘托構成一種氣氛，具有濃厚的形象思維的特徵。

以上數例，說明六十四卦的物象關係所反映的是事物之間各種錯綜複雜的聯繫，諸如排斥與吸引、相反與相成、原因與結果、相克與相生、交感與背離等等。六十四卦的物象關係至戰國後期出現的互體說，已由一卦兩體進入到一卦四體，即除上下兩體之外，二至四爻，三至五爻，兩體交互，各生一體。這樣，一個六畫卦便包含了四個三畫卦，由此便產生出一卦之中四種物象交織的更爲錯綜複雜的關係。《繫辭下》云：“重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫。”豫䷏，下坤上震，二至四爲艮，三至五爲坎。乾爲晝則坤爲夜；震爲東方，爲春，故又爲木；艮爲手，爲木之堅多節，取一節可制爲柝；坎爲洪水，爲暴客，引申爲盜賊。將四卦聯綴，即成一幅更夫巡夜圖：

夜色深深(坤爲夜),重門緊閉(震爲木,艮反看亦爲震,木可制爲門,二木對合,即重門緊閉),更夫手持木柝(艮爲手,爲木柝)相擊,以防暴客(坎爲暴客)之盜。四象一體,不僅爲形象思維提供了廣闊的場所,也爲推論事物之間的複雜聯繫提供了更爲充分的客觀物件。

八經卦所象徵的八類事物,並不是平列的八種物質要素,而是以乾坤的物象爲本根,後六卦的物象爲枝蔓的本末關係。《序卦》“有天地然後萬物生焉”,《繫辭下》“天地絪縕,萬物化醇”等,可以說是天地與雷風水火山澤等物象相互關係的注腳。父母子女八象,反映人類乃至凡有雌雄牝牡分別的生物界相續蕃衍的關係,《繫辭下》“男女構精,萬物化生”正是對這種關係的說明。當然八卦的物象並非在所有的場合或類範圍都表現爲本末關係,如象徵人體部位、動物、稼穡、器物,疾病、顏色、方位、月令等類物象,大都是平列的。儘管如此,這些物象無論在哪種場合都不合構成宇宙萬物的八種物質要素的意義。

易象系統中的卦象分支,以具體事物爲象徵對象,具有鮮明的直觀性,它的理論發展標誌是《大象》的產生。根據《大象》和《繫辭》對卦象的運用與研究,我們可以從中得到許多極有價值的方法論啓示。《繫辭下》云:“古者包犧氏之王天下也,仰則觀象于天,俯則觀法于地,觀鳥獸之文與地之宜,近取諸身,遠取諸物,于是始作八卦,以通神明之德,以類萬物之情。”這種以八種簡單的八卦符號來比擬或類比萬物之情狀的方法,無疑是對《說卦》業已將萬事萬物分屬在八卦之下的現狀所進行的理論闡敘,它的認識論價值在于使具體事物符號化,提高了“以類族辨物”(《同人·大象》)的類比法的綜合性成分,使人們的思維由具體的物象進到某種寓意深遠的意境。



## 二 全《易》之象

明清之際偉大思想家王船山說：“《周易》者，順太極之渾淪而擬其動靜之條理者也。”（《周易外傳》卷七）正是從全《易》之象的意義上，把《周易》當作是對整個宇宙由無序到有序的動態模式。

最早的全《易》之象，大致是以六十四卦次序的安排實現的。其間經歷了由《雜卦》到《序卦》的發展過程。《雜卦》以乾、坤兩卦為首，終于姤、夬。<sup>①</sup>《序卦》起于乾、坤，而終于既濟、未濟。二者在卦序安排上皆以綜為主，不可綜者從錯。以乾坤兩卦為首，象徵“天地絪縕”，兩種絕對相反的爻性相摩相蕩而生六子，而生六十四卦，比擬太極分兩儀後宇宙的演化過程。《雜卦》終于姤、夬，從卦畫上取復歸于乾、坤之意。《序卦》終于既濟、未濟，取由至純到至雜的過程，既濟終而未濟開終而復始之端。《雜卦》與《序卦》除乾坤兩卦始終列于《易》首外，其餘六十二卦幾乎全部成雙搬遷了位置。如果說，《雜卦》卦序是一個早期宇宙演化模型，那麼，《序卦》卦序則是對這個模型的精細修訂。十翼除《說卦》外，幾乎都對這個模型作了不同角度、不同層次的說明。

《周易》成書以後，由卦序組成的宇宙衍化模型又出現了許多補充圖案。如外圓內S形的太極圖，宋代周敦頤的“無極而太極”的太極圖等。特別值得一提的是邵康節先天學中的《伏羲六十四卦次序圖》，可以說是對宇宙衍化模型的根本修訂。這個模型以渾淪無序狀態的太極為起點，用加一倍法使陰陽呈有序狀態的分裂，

---

① 通行本《雜卦》最後的八個卦有錯簡，論詳拙文《雜卦論》。《雜卦》起于“乾剛坤柔”，終于姤之“柔遇剛”與夬之“剛決柔”。

造成了一套“乾順坤逆”的新卦序。這個模型呈現為陰陽消長的對稱結構，因而稍一改裝，變換成方圓圖案（即《伏羲六十四卦方位圖》），即成為一個日地空間內四季變換模型。

西漢京房氏的八宮卦序圖，以八純卦領銜，依據爻性遞變的特徵，將六十四卦分作八宮，並以遊魂歸魂之法補足爻變不足之數，屬於有關宇宙結構及四季陰陽消長的模型。北周衛元嵩的《元包經》卦序，改動京房八宮次序，但却未能起到修訂京房模型的作用。

在全《易》之象的分支系統內，除了以上由六十四卦次序構造的模型外，還有單以八經卦或六十四卦某些具有獨特意義的卦群構造的模型。以八經卦構造的模型有《伏羲八卦方位》與《文王八卦方位》。《伏羲八卦方位》，按乾南、坤北、離東、坎西、震東北、兌東南、巽西南、艮西北方位排列，是一個典型的陰陽對待模型。《文王八卦方位》則為：震東方、巽東南、離南方、坤西南、兌西方、乾西北、坎北方、艮東北。繼之以方位配月令，並依據農作物之生長化收藏過程，使其成為一個起于震終于艮的時空流行模型。以某些卦群組成的圖案，如漢代易學中流行的《卦氣圖》、《納甲圖》、《爻辰圖》；道教易學中的《坎離匡郭圖》、《乾坤交變十二卦循環升降圖》、《坎離交變十二卦循環升降圖》、《全鼎器藥物火候萬殊一本圖》、《太極先天圖》等，在中醫學中出現的各種醫易會通圖、天文學中的各種天象方位圖等等，為古代自然科學的發展提供了眾多的各種不同類型的理論模型。

上述全《易》之象，一般都具有宏觀的整體性。用以模擬宇宙衍化、天體結構、四季氣象、月相死生、四維時空、陰陽升降、地理方位、人體系統功能等，構成許多單項的或複合的模型。這些模型具有鮮明生動的形象性，再現了客觀世界的整體性、有序性、動態性及其縱橫交錯的複雜聯繫，為從總體上把握對象提供了素樸的綜合方法，有力地推動了東方古代自然科學的發展。

### 三 爻 象

爻象的最小單位為卦中的兩個基本符號“一”和“--”，主要表徵無法直接感知而又無處不在、無時不有的兩種對立的物質基因。所謂爻象，指的便是這兩種符號在卦中的位置與態勢。符號“一”和“--”，卦爻辭稱為大和小，《雜卦》、《彖傳》稱為剛和柔，《繫辭》則稱為陽與陰，說的都是爻的性質，簡稱為爻性。名稱上的這些不同叫法，明顯地反映出爻性內涵的規定在程度上的時代差異。爻象的另一個因素是爻位，即陰陽兩種爻性分別在卦中所處的位置。《繫辭下》云：“道有變動，故曰爻”，“爻者，言乎變者也”，“爻也者，效天下之動者也”。卦設六爻，由下至上稱為初、二、三、四、五、上，每個爻都在自己的位置上反映出卦體自身的變動情況。因此，六爻在位置上的差異，使每個卦都呈現為一幅動態圖景。六十四卦除乾坤為純陽純陰外，餘六十二卦都是陰陽雜處的。《繫辭下》云：“爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。”等，指爻性差異，這種差異性構成了卦體中陰陽的比例；雜，指爻位差異，這種差異性反映出卦體內部陰陽上下、內外、往來等運動變化。因此，爻性差與爻位差使每一爻在卦體中表現為一種綜合性的分支功能，體現出該爻在卦體中的不同地位與作用。

爻象的取義大致有四種途徑，其中最粗澀的途徑是仿卦象之法直接取象于物。如《易緯·乾鑿度》云：“初為元士，二為大夫，三為三公，四為諸侯，五為天子，上為宗廟。凡此六者，陰陽所以進退，君臣所以升降，萬人所以為象則也。”將卦體之六爻，依次由下至上規定為封建統治階級的五個階層，上爻宗廟為神權象徵。但《繫辭下》認為：“《易》之為書也，不可遠。為道也屢遷，變動不居，

周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。”反對將六爻象固定爲某種具體的事物，以便充分擴展六爻變動性的特徵。因此，漢代之後，以爻象物的方法便極少有人問津。<sup>①</sup>

爻象取義的第二種途徑是爻在卦中所呈現的陰陽態勢，如乾䷀初九《象》曰：“潛龍勿用，陽在下也。”上九《象》曰：“亢龍有悔，盈不可久也。”初九爲陽氣潛藏之地，故云“陽在下也”，上九爲陽氣亢盛之時，故云“盈不可久也”。坤䷁初六《象》曰：“履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。”初六履霜，初爲始位，霜爲陰物，故云“陰始凝也”，“至堅冰”爲發展趨向，條件是“馴致其道”，即陰氣繼續凝聚，“至堅冰”便會成爲事實。困卦六三《象》曰：“據于蒺藜，乘剛也。”六三爲陰爲柔，而九二爲陽爲剛，六三居九二之上，故云（柔）“乘剛也”。屯卦六二《象》曰：“六二之難，乘剛也。”其取義與困六三同。諸如此類，皆以爻在卦中的態勢取義。

爻象取義的第三種途徑是卦變。陰陽相異之兩爻由靜態的上下位置聯繫向動態的內外交換轉移，便會形成由一卦生成另外一卦的所謂卦變形態。《小象》在個別卦中已接觸到卦變問題，而在《彖傳》則把卦變當作其內在結構的主體部分。《小象》益䷩六二曰：“或益之，自外來也。”六二陰爻自外而來，則本卦爲節，節䷻上六之陰爻自外來至二位，與九二陽爻交易位置，卦變爲益。兩爻交易，卦體爲之改觀，局部的上下升降，引起全局的變動，這就是卦變的意義。《彖傳》講到卦變的有二十餘例，其基本特徵是本卦與卦變不同爻性的爻數對等，爻的上下、往來、進退、內外的變遷只能在卦體內不同爻性的兩爻之間進行。

《彖傳》于三陰三陽卦，舉泰、否、隨、蠱、噬嗑、賁、咸、恒、損、

<sup>①</sup> 北宋司馬光仿《太玄》而作《潛虛》，其《體圖》爲寶塔形，分十階，以象王、公、卿、牧、宰、侯、卿、大夫、士、庶人十個等級，與《易緯乾鑿度》以六爻劃分社會等級有明顯的淵源關係。

益、旅、渙等十卦爲例，說明兩爻交易引起卦變的情況。如《隨·彖》云：“隨，剛來而下柔。”否䷋上九之初六，即上爻與初爻交易，卦變得隨䷐。《蠱·彖》：“蠱，剛上而柔下。”泰䷊初九之上六，即初爻與上爻交易，卦變得蠱䷑。可見隨、蠱二卦自否、泰卦變而來。類此可知，噬嗑、賁自益、損來，餘卦皆可據《彖傳》所示之意，確定其由何處卦變而來。此外，《彖傳》在二陰四陽卦舉大畜與大壯、睽與中孚等說明卦變關係。大壯䷡九四之上六，卦變得大畜䷙，故《大畜·彖》云“其德剛上”。中孚䷼六四之九五，卦變得睽䷥，故《睽·彖》云：“柔進而上行，得中而應乎剛。”在二陽四陰卦中，《彖傳》舉晉與觀、升與解等卦說明卦變關係。觀䷓六四上行至于九五，卦變得晉䷢，故《晉·彖》云：“柔進而上行。”解䷧六三以柔上升至九四，九二與六五兩中爻剛柔相應，卦變得升䷭，故《升·彖》云：“柔以時升”，“剛中而應”。<sup>①</sup> 卦變說的理論價值在於，它以剛柔兩種不同爻性在位置上的交易引起卦體變化的形象方式，揭示事物由此變彼的內在根據之一，即事物內在矛盾諸方面的空間關係。這一思想，在現代化學有關分子結構的理論中得到了印證。<sup>②</sup>

爻象的第四種取義是陰陽消長的趨勢。如復䷗，儘管五陰在上，一陽在下，但《復·彖》卻從乾坤六陰六陽環狀輪轉的向背取義，云“剛反，動而以順行”。六陰六陽環狀輪轉，首現五陰一陽之復；次現四陰二陽之臨卦，故《臨·彖》云“剛浸而長”；再次爲三陰三陽之泰卦，卦辭云“小往大來”；經二陰四陽之大壯卦“剛以動”（《大壯·彖》），一陰五陽之夬卦“剛決柔”（《夬·彖》），至于六陽乾卦之“六龍御天”，爲陽之極盛。繼續輪轉，則一陰生而爲姤䷫，故《姤·彖》云“柔遇剛”；次現四陽二陰之遁卦，《遁·彖》云：“（柔）浸而

① 朱熹《周易本義》卷首列有卦變圖，與《彖傳》不甚吻合，然條理清晰，可供參閱。

② 有機化學中的各種同分異構現象，便是在分子組成相同的情況下，因其中原子或原子團的排列次序或空間位置不同，從而導致產生一系列不同化合物的現象。

長”；再次爲三陽三陰之否卦，卦辭云“大往小來”，經二陽四陰之觀卦而至于—陽五陰之剝，六陽僅剩其一，故《剝·彖》云：“柔變剛”，最後至于六陰坤卦之“柔順利貞”，爲陰之極盛。由復至乾爲陽長陰消，由姤至坤爲陰長陽消。《繫辭上》云：“變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。”進退，陰陽之消長也，晝夜者，以六陰六陽之進退消長所取之象也。至漢代，進一步以此十二陰陽消長之卦配十二月，以爻值候，衍成七十二候卦氣圖。後蜀彭曉注《周易參同契》，又以此十二卦配二十八宿、配五行、四季，十二地支和後天八卦方位，製成明鏡圖，以明內丹修煉之術。至于以十二消息卦納甲、納支，納音所製出的各類圖像模型，漢代以後，種類繁多，不勝枚舉。

爻象是全部易象系統的基礎與內核。無論對於卦象還是全《易》之象，爻象都是其最基本的組成單位。《繫辭下》云：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣。”《易》稱卦體爲彖，彖與爻不僅是整體與局部的關係，而且是體與用的關係。“彖者，材也；爻也者，效天下之動者也。”（同上）“彖者，言乎象者也，爻者，言乎變者也。”（同上）因爲爻象的變動不居，故彖才能呈現爲一種動態整體，即所謂“爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見于變”（《繫辭下》）。在全《易》之象中，由六十四卦次序構造的各種模型，大都是以爻象變動爲基礎的。如《雜卦》和《序卦》的錯綜卦序是以兩卦之間的同異往來爲依據的，京房八宮卦序的基調爲爻變；邵雍的長圖與方圓圖是通過遞增—陰爻—陽爻的辦法建構起來的。因此，爻象以其變動性特徵，同樣使全《易》之象呈現爲一種宏觀的動態整體質。

（原載《大道之源》，湖南師範大學出版社 1993 年 1 月版）

# 關於河圖、洛書問題

——答李申兄

我在《醫易會通之我見》(載《周易研究》1994年第4期)一文中,曾約略提到對河圖洛書的一些見解,李申兄認為推論太多。由于至今誰也找不到一個標有河圖或洛書名稱且為考古學界經鑒定而公認的實物來,那麼所有談論河圖洛書的人,實際使用的研究方法只能是推論,其差別只在于推論的前提是否能夠成立和推論的依據是否充分而已。推論是考據學上不得已而采用的一種方法,我與前賢在河圖、洛書問題上見解的不同,看起來好像在結論上,實際是在推論的前提和依據上。

本文論述河圖的篇幅遠較洛書為多,原因一是篇幅所限,二是先秦兩漢已有成說,較之後儒否定的依據為充分,無須費大力推考。針對前賢執一排他的“一定不可”之論,本文的結論依然屬“未嘗不可”之列,因為結論本身是宋儒的見解,我只進一步論敘了宋儒之見解不能被輕易否定的理由或依據,也無意排斥其他類型河圖洛書的種種猜想或推論。“肯定可”與“肯定不可”之類的結論以前常見,而“可”者未必能“可”、“不可”者“未嘗不可”的後果却也屢

見不鮮。我以此文答李申兄，並願與同道者共求之。

## 一 河洛的多樣性及其價值取向

在先秦，“河圖”一詞最早見于《尚書·顧命》，是周代的一件國寶。至于這件國寶是何形象與質地，現存的文獻沒有留下任何可供進行判斷的直接依據，因此以往的和現在的各種見解，都只能看作是猜測，不具有考據學的意義。

春秋末期，孔子在慨歎其道之不行時曾說：“鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！”（《論語·子罕》）顯然，在孔子心目中，“河出圖”與“鳳鳥至”一樣，都是象徵祥瑞的吉祥物，而且在傳說中曾經多次出現過，否則又何至于如此苦苦期盼其再現？洛書之說晚出，約當戰國後期。《墨子·非攻下》、《管子·小匡》、《禮記·禮運》等著作，凡說到河洛的，也都是將其象徵祥瑞的這一意義作為唯一的價值取向。<sup>①</sup>既然“河出圖，洛出書”是一種曾經多次出現過的祥瑞現象，那麼每次傳說中的這種現象，決不可能只是某一圖案或實物的反復再現，因此河圖洛書在一些特定情況下雖可當作某種惟一圖案或惟一實物的專用名稱，但在大多數情況下都屬於“河出圖，洛出書”這種祥瑞現象的通稱。

河洛的第二種價值取向是它的可效法性。《易·繫辭》“河出圖，洛出書，聖人則之”，《淮南子·俶真訓》“洛出丹書，河出綠圖，故許由、方回、善卷，披衣得達其道”，這類河圖是可以為古代聖賢“則之”而用，或從而“得達其道”的。它們可以是吉祥物，但却不必

---

① 《墨子·非攻》：“天命文王，伐殷有國，泰顛來賓，河出綠圖。”《管子·小匡》：“昔人之言受命者，龍龜假，河出圖，雒出書，地出乘黃。”《禮記·禮運》：“河出馬圖，鳳凰麒麟，皆在郊轍。”



一定是吉祥物，並且也不以象徵吉祥之意取重于一時。它們的出現依賴于自身的深刻義蘊，它們的流傳依賴于自身的可效法性。與那種以象徵吉祥而取重于一時的河洛相比較，這類河洛有較強的生命力。因此，如果說真的有某種在古代曾經被人們稱之為河洛的東西流傳下來，那麼它在很大程度上應屬於這種具有可效法性類型的河圖、洛書。

河洛的第三種價值取向是它的神聖地位。無論是哪種類型的河洛，至少在當時人的心目中都是天意或天道的體現，而非人力所能作為。或許造化弄人，黃河中確曾出現過一塊載有圖案的玉石，它的獨特的圖案有可能是自身的紋理經過河水的常年沖刷後顯現出來的。圖案的奇巧足以誘發人們的想像力，出現的方式也具有超人的意境，“河出圖，洛出書”的故事因而有了誕生的條件，“神道設教”由此而多了一類供人頂禮膜拜的東西。

河洛的神聖地位一旦被推行“神道設教”的聖人們認定，人造河洛或者編撰“河出圖，洛出書”的故事，就是不可避免的事情。《春秋緯·命曆序》說：“河圖，帝王之階，圖載江河山川州界之分野。”有帝王將興，黃河裏就會出來一種圖，表明上天授予他可以統治的疆域。這樣的圖無疑是一種地圖。由于這些不同時期的聖明的帝王所統治的疆域不可能完全相同，因此這種作為河圖的地圖自然不可能幅幅一樣，而且肯定是人假天意而造的。又《河圖·挺輔佐》說：“黃帝問于天老，天老曰：河出龍圖，洛出龜書，所記帝錄，列聖人姓號。”這裏的河圖、洛書，肯定不是象徵權力的地圖，而只是關於帝王傳承或受命的譜系，《論語》記載堯對舜所說的“天之歷數”之類大約屬此，顯然這類譜系也是人假天意而造的。

漢代緯書中所說的河洛多種多樣，有地圖、譜系，還有符璽、符命等。鄭玄注《易》所說的《河圖》九篇、《洛書》六篇，本身就是他曾

親自見過的以河洛名義出臺的緯書，《黃爽遺書考》輯在《通緯》類，其中《括地象》、《始開圖》等便是河圖的篇目。在漢代，以河洛名義問世的人造圖書相當泛濫。《太平經》說：“天道億萬，少得其真，河圖洛書，廢者衆多。”<sup>①</sup>可見，東漢中期以後，以河洛名義問世的衆多文書已經大都湮沒無聞了。所以當弟子問真人爲何不將《太平經》以河圖洛書的名義問世時，真人的回答是：“今天悉使吾爲帝王人民具出陳承負之責會也，文書積衆多，不可以河洛出之也。”<sup>②</sup>在這位真人看來，所謂河圖洛書，不過“天因人出之”而已，<sup>③</sup>而今河圖洛書如此泛濫，我所著的經書豈能與那些泛濫的策文混在一起！河圖洛書泛濫到如此地步，它們在人們心目中的神聖地位和祥瑞象徵自然也就蕩然無存了。

不知從什麼時候開始，談論河圖的人大多把河洛當作某種惟一的圖案或實物，因此只要有所認定，這一認定同時就具有了排他性。如果先秦文獻所載的河圖洛書，真的就只有惟一的一種，漢代編造的那麼多河洛與河洛故事豈不一戳即穿？正由于在漢代人心目中“河出圖，洛出書”的種類不具備惟一性，他們才有可能放肆地根據自己的需要去進行編造。待到這類文書多到不足以取信于人的時候，這種編造活動也就自然終止了。既然河洛不只一種，那麼承認河洛的多樣性應當是這一討論的基本前提。因此，當人們討論某一具體河洛的形象與內容時，首先考慮的當是與這一具體河洛有關聯的各種因素，而大可不必以這一種可能的河洛去否定另一種可能的河洛。

上述有關河圖、洛書的多樣性以及河圖、洛書的三種價值取向，如果能夠成立，那麼它應當成爲我們推論何爲河圖、洛書的基

① 王明《太平經合校》卷一百十二，中華書局1980年2月版。

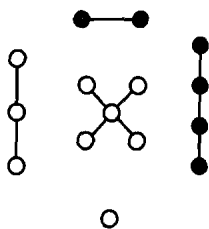
②③ 王明《太平經合校》卷一百二。

本前提。李申兄說我“推論太多”，自然“從古文獻中看出河出圖不只一次，推出河圖有多個”屬於其中之一推。那麼認定河圖、洛書只能有惟一的一種，根據又是什麼呢？看之推之者不可靠，不看不推難道更可靠？看之推之或有不全不周之處，尚可一議；不看不推，什麼理由也不申敘，豈能說得過去。河洛的三條價值取向，或備其一，或備其二，或三條皆備，一條也不具備者，恐不能入河洛之列。這三條價值取向是識別河洛的客觀標準，或許還可增若干條，或從其他角度另行確定。總之應有一個衡量辦法，以避免漫無邊際的爭論。

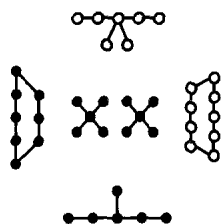
## 二 關於河洛的爭議

宋代學者的河圖洛書之爭，是在易學範圍內展開的，討論的是《易·繫辭》所說的那種可以為“聖人則之”的特定的圖。北宋中期之初，劉牧作《易數鉤隱圖》，經過一段舉棋不定的思考之後，最終選定九宮圖（即九數圖）為河圖，五行生成數方位圖（即十數圖）為洛書。劉牧所繪的五行生成數方位圖，將生數與成數分開繪製成兩幅圖（見圖一、圖二），其中成數圖的畫法，是以生數圖的五個方位分別按“妃以五成”的原則繪製而成的（《洛書略》，下同）。慶曆新政時期的理論家李觀認為，劉牧的易圖過於繁瑣複重，於是刪繁就簡，作《刪定易圖序論》，只存“河圖”、“洛書”、“八卦”（即後天八卦方位）三圖。在河圖洛書的稱名上，李觀贊同劉牧之說，其理由是：“洛書五十有五，協于《繫辭》天地之數。河圖四十有五，雖于《易》無文，然其數與其位，灼有條理，不可移易，非妄也。”（《李觀集》卷第四）不過，李觀在繪製洛書時並不是原樣照搬，而是將劉牧的生數圖與成數圖合為一圖（見圖三），圖外圈的成數分別改為一行排列，

中央十也改畫爲兩行，抹去了劉牧成數圖“妃以五成”的痕迹。李覲對劉牧易圖雖多有抨擊，但對“洛書”爲五行生成數方位，亦即《易》之“天地之數”，則是完全認同的。



圖一 洛書五行生數圖  
(載《易數鉤隱圖》卷下)

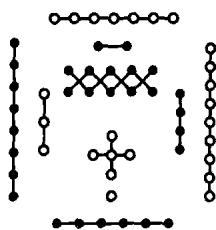


圖二 洛書五行成數圖  
(載《易數鉤隱圖》卷下)

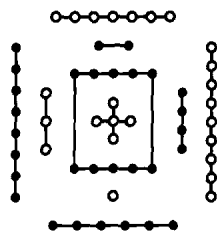
南宋朱熹著《周易本義》，一反劉牧、李覲之說，改稱五十有五之圖爲河圖，四十有五之圖爲洛書。該書卷首所置之河圖（見圖四），其來源儘管有種種說法，但其畫法明顯承繼了李覲之洛書。李覲所繪洛書，五與十分列中央之位，既無對稱之美，又失中位之形，因此《本義》有可能在此圖基礎上再次加工，才形成了這一流傳至今的穩定圖案。《本義》稱名的依據，蔡元定有一個說明：“圖書之象，自漢孔安國、劉歆，魏關朗子明，有宋康節先生邵雍堯夫，皆謂如此。至劉牧始兩易其名，而諸家因之，悉從其舊。”（《周易本義》卷首）其實，在朱、蔡之前認定十數圖爲河圖者還大有人在<sup>①</sup>，只是名聲不及上述諸公之著而已。

宋代以後，元明清三代都有人對宋代的這場爭議持完全否定態度，儘管他們的論據各有不同，但有一點則是完全相同的。這一點就是他們大都忽略了宋代學者討論的是一個可以爲“聖人則之”

<sup>①</sup> 如北宋王曾《河圖贊》云：“河之圖兮，開天地蹟，五十有五兮，陰陽相索。”（《全宋文》卷三一九）



圖三 李覲《刪定易圖序論》



圖四 《本義》卷首 河圖

的特定河圖，因此往往犯有這樣那樣的程度不等的執一排他的錯誤。李申兄曾舉薛季宣、宋濂、黃宗羲、胡渭、毛奇齡等人對宋代河圖洛書的批駁言論，試圖說明這種河圖洛書是宋代人編造的，是易學象數由重象到重數轉換的時代產物。但李申兄似乎並未注意到上述學者的否定性論證，是以不瞭解河圖的多樣性為前提的，現姑舉數例以見其持論之粗澀與不可靠：

其一，經書無載論。上述學者大多認為宋代的河圖洛書，經書上沒有記載，因而決不可能是經書上說的河圖洛書。如果將“經書無載論”堅持到底，無異于宣稱任何有關河圖洛書問題的討論都是多餘的，然而他們中的大部分人却認定河圖是某種地圖、洛書是某種文書，經書上又何嘗有這樣的記載？原來，在他們有所認定的時候，也是不管經書上是否有所記載的。

其二，否定《繫辭》河圖的特殊性。最早將《繫辭》河圖放在《易》的範圍內探討的人，恐怕要算劉歆了。他曾說：“慮羲氏繼天而王，受河圖，則而畫之，八卦是也。”（《漢書·五行志》）他這個說法有很大的毛病，如則河圖而畫八卦，河圖究竟是什麼並沒有交代出來。後來王充乾脆說河圖即是八卦，又使《繫辭》“聖人則之”之義成為疣贅。宋代以後，不少人仍然囿于劉歆則河圖而畫八卦之說，從劉牧直到王船山，千方百計地從九數圖或十數圖中揣摩畫八卦的辦法，弄得十分繁瑣。則河圖未必一定就是畫八卦，更何況劉歆

本人連河圖是什麼都說不清楚，因此即使將劉歆之說駁倒了，《繫辭》河圖的特殊性依然存在。至于說，沒有河圖，聖人也要畫卦，這種說法已經離開《繫辭》“河出圖”、“聖人則之”之意太遠，駁劉歆尤可，說《繫辭》則非。

其三，十數圖和九數圖非河圖洛書說。將十數圖和九數圖分別稱之為河圖洛書，從現存文獻考察，大致始于宋代。毛奇齡、胡渭還發現，最早稱十數圖為河圖、九數圖為洛書的《關朗易傳》，是與劉牧同時的阮逸托名北魏時人關朗（字子明）而作的偽書，在他們看來，既然《關朗易傳》是一部偽書，其中的河洛之說當然就不足信了。其實，歷史上托名之作何其之多，著名的醫學典籍《內經》便是托黃帝之名而作，未見胡毛二人有半句微辭，何獨對《關朗易傳》如此之苛！不能因托名而廢其言，這在清代也算是一條評價托名之作的通則了，胡毛兩人在這上面下的工夫恐怕很難作為否定論證的依據。十分可惜的是，毛奇齡已經發現；按照天地之數畫成的圖，可以叫作大衍圖，或天地生成圖、五行生成圖。如果循此繼進，推敲一下這個特定稱謂的圖是否具有通稱河圖之特徵及特殊河圖之個性，那麼他便完成了宋代學者未能完成的肯定性論證。但由于毛奇齡已經認定河圖只能是一種地形區域圖，因此其他的所有圖無論叫什麼名稱都可以，就是不能叫河圖。顯然，執一排他的偏見，堵塞了他前進的道路。

元明清三代學者的否定性論據當然不止上述三點，但主要見解已概括其中。他們否定的當然不只是宋代學者創造的那些黑白點的表現形式，即使將那些圖中的黑白點依方位改換成數字，也是不能被接受的。其實宋代學者所注重的也不在于這種黑白點的表現形式，朱熹曾說：此兩圖“未必便是真圖，然于象數本原亦當略見意味”。因此黑白點形式在這場爭議中是一個無關緊要的問題。現在，儘管他們的見解已被越來越多的學人所接受，但他們論證中

存在的種種失誤，使這一問題仍然還有繼續討論的必要。

### 三 天地全數與大衍數、太玄數

朱震《漢上易傳》說：“河圖洛書，象數也。則者，彼有物而此則之也。”雖然朱震未能在這個問題上取得什麼大的進展，但他却知道要確定《繫辭》所說的那個特定河圖，除了應當指出河圖本身為何物之外，還需要從《易》中找到“聖人則之”的成果作為印證，洛書的確定自然也應服從這一原則。

如果以篩選法進行篩選，在《易》的這個特定範圍內，能夠符合上述原則的只有“天地之數”和“大衍之數”。如果說“天地之數”是河中所出的一種圖，那麼“大衍之數”便是“聖人則之”以演《易》的派生成果。天地之數五十有五，大衍之數略去圖中央的生數五只用其中之五十，二者之間被效法與效法的關係是十分明顯的。

朱熹在《本義》中解釋天地之數時說，“天地之數，陽奇陰耦，即所謂河圖者也。”根據什麼說陽奇陰耦的天地之數是一個圖，朱熹在這個問題上却没有說清楚。《易·繫辭上》說：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。”這段話先交代了分屬天地的十個數碼，以奇數為陽而屬天，以耦數為陰而屬地。十個數碼何以要說成“五位相得而各有合”呢？得者，得位也。十個數碼分列“五位”，根據五行數方位，當為一六居北，二七居南，三八居東，四九居西，五十居中，此即“五位相得”也。所謂“各有合”，謂在五個位置上分別由兩個數位組成的五個數組，各自都具有天地陰陽奇耦相合之意，即一與六合，二與七合，三與八合，四與九合，五與十合。朱熹雖然認定《易》天地之數是河圖，但對這段話的理解却頗為離譜。他說：“相得，謂

一與二，三與四，五與六，七與八，九與十，各以奇耦爲類而自相得。”（《本義》卷之三）《繫辭》分明講“五位相得”，一與二、三與四云云，只是自然數序相鄰，在五行數方位圖中並不同位，因而不能構成分居五位的五個陣列。離開“五位”，一與二、三與四、五與六、七與八、九與十，何來“相得”可言？歷來釋《易》之作，大都對“五位”兩字棄之不顧，致使人們看不出這是對一個由數碼組成的有五個方位的圖案的描敘，而誤以爲它只是對十個自然數的簡單羅列。

“五位”的五個數組爲什麼可以用五行數方位認定呢？從現存的兩漢的文獻看，天地之數與五行生成數只不過是一個圖案的兩個名稱罷了，如劉歆說：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。”（《漢書·五行志》）這裏說的天地之數，只是五行的生數，至于成數，他採用了春秋時期占星家們以生數配土數五即“妃以五成”的說法，認爲生數“五位皆以五而合，而陰陽易位，故曰妃以五成。然則水之大數六，火七，木八，金九，土十”（同上）。又如《易緯乾坤鑿度》卷上說：“天本一而立，一爲數源，地配六，成天地之數，合而成性。天三，地八；天七，地二；天五，地十；天九，地四。運五行：先水，次木生火，次土及金。”天一配地六，合而成水之性；天三配地八，合而成木之性；天七配地二，合而成火之性；天五配地十，合而成土之性；天九配地四，合而成金之性。《乾坤鑿度》按五行相生之序描敘天地之數圖，故云“先水，次木生火，次土及金”。如果說，劉歆的解說側重于五行的生數與大數（即成數）的關係，《乾坤鑿度》側重于天地之數依相生之序所列的五個數組的五行屬性，那麼鄭玄的解釋顯然就要全面得多了。鄭玄說：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于東，地四生金于西，天五生土于中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水于北，與天一並；天七成火于南，與地二並；地八成木于東，與天三並；天九成金于西，與地四並；地十成土于中，與天五並也。”（孔穎達《禮記正義·月令》疏引）



鄭玄將天地之數與五行之數合一而論，不僅交代了生數與成數陰陽相匹的關係，而且交代了“五位相得”的五個數組的具體方位，使天地之數圖或五行生成數方位圖鮮明而完整地呈現在人們面前。由于五行數方位在《管子·幼官》、《禮記·月令》等著作中早有記載，因此上述資料反映的只是一個詮釋過程，而不是這個圖的形成過程。

天地之數是一個與五行生成數相吻合的圖案，這一結論一旦得到確認，本文的論證便可繼續進行了。從一般河圖的共性上說，對祥瑞的象徵意義，是河圖問世時編選者或獲得者迫切希望產生的一種社會心理效應。但這種效應只具有暫時性，它會因為時過境遷而漸漸消逝在漫長的時間長河之中，即使是那些具有較長使用價值的河圖也不例外。至于既有效法價值，又有一般河圖都具備的神聖意義的河圖，情況就不同了，它會因為自身使用價值的實現而被一代一代地傳承。《繫辭》所說的天地之數圖正好保留了這一共性。《易·繫辭上》說：“天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。”區區十個自然數碼，何以會說得如此誇張，乃至具有“成變化而行鬼神”的功用呢？由此可以推想，五行生成數方位圖或天地之數圖的問世方式必然帶有濃厚的神秘色彩或氣氛，而決不是以先王或聖賢創造的名義出現的。根據先秦文獻的記載，上古文化成就大都歸功于先王或聖賢的創造，只有那些被視為非人力所為而得的成就才被說成是河洛所出。至于“天降神物”之類，指的不過是龜蓍等自然物，雖然也享有神聖的地位，但却不是人假天意的文化創造。天地之數圖本身的神聖意義既然與某些“天降神物”的自然物不相類，因而便具有了一般河圖的普遍性意義。它的出臺背景與數崇拜時期的時代精神肯定有着密切的關係，先儒推斷其時在羲皇之世未免過于遙遠，三代乃至殷周之際則有可能。

再從《繫辭》河圖的特殊性考察，它是可以被“聖人則之”的一種河圖，也就是說它是可以被人們效法和利用的一種河圖。在《易》中，效法天地之數圖的除了大衍之數外，不可能找到其他的效法成果。《易·繫辭上》說：“大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇于扚以象閏，故再扚而後掛。”這是歷代學人公認的先秦的衍《易》方式。因爲它效法的是天地之數圖，象徵的是天地、三光、四時之化，用之于衍《易》遇卦，故稱之爲大衍之數。

《易·繫辭》還說，通過大衍之數的衍《易》遇卦，可以“極其數遂定天下之象”，是故可以“極數知來”，畢盡天下人之能事；可以“顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣”。若非“聖人則之”于神聖的天地之數圖，大衍之數焉能有如此神奇的效用？因此從嚴格意義上講，天地之數圖的問世應在《易》先，天地之數只是由于大衍之數的仿效才進入到《易》數的範圍。

揚雄的《太玄》是一部公認的仿《易》之作。既然《易》有《易》數，《太玄》也就有《太玄》數。有趣的是，《太玄》數所采用的框架正好也是五行生成數方位圖：“三八爲木，爲東方”；“四九爲金，爲西方”；“二七爲火，爲南方”；“一六爲水，爲北方”；“五五爲土，爲中央”（《太玄·太玄數》）。《道藏·靈圖類》載有太玄數圖，圖之黑白點傍云：“一與六共宗，二與七爲朋，三與八成友，四與九同道，五與五相守。”圖傍之文摘自《太玄·太玄圖》，又引晉人范望注云“重言五者，十可知也”。胡渭《易圖明辨》認爲，《本義》河圖出自太玄圖。胡氏所繪圖中心舍十而存五，合而僅爲四十有五之數。近人黎鳳翔《周易探原》據“五五相守”之文，認定胡氏所繪之圖有誤，應以《道藏》所載之圖爲是，即圖中心當爲十。黎氏之說甚爲允當。太玄數之取數，與大衍數是完全相同的，中位皆略去天地之數圖中的五而用其十，合而爲五十。《道藏》之此圖不知繪自何時，其文雖出

自《太玄》，但其圖司馬光作《太玄經集注》時似未見及，恐爲明代人所補製，因而採用了黑白點形式。依義此圖只能稱作太玄數圖，而不可與太玄圖（亦佚）混爲一談。太玄數與大衍數相吻合，是《太玄》擬《易》的一種表現，因而也是效法天地之數圖的一種形式。故就根源而論，太玄數與大衍數都源于天地之數圖，而胡渭則正好把事情搞顛倒了。

宋代學者中不少人從儒學正統的立場出發，不願正視五行生成數方位圖，因而不願將其與天地之數攀扯到一起。如郭雍說：“《漢志》言天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土；或謂天一至天五爲五行生數，地六至地十爲五行成效，雖有此五行之說，而于《易》無所見，故五行之說出於歷數之學，非《易》之道也。”（《郭氏傳家易說》卷七）又如朱熹著《本義》時雖主天地之數爲河圖，也極力回避五行生成數方位圖，結果以至于無法交待天地之數“五位”的根據，與這種儒學正統思想亦不無關係。可見，這種所謂的儒學正統，阻礙了人們對《繫辭》河圖源流的探討。

王弼說：“演天地之數者，五十也。”（樓宇烈《王弼集校釋》第547頁）宋李覯亦說：“吾直謂天地之數雖五十有五，至揲蓍之法止可用五十，故取其整數而已也。”（《刪定易圖序論》論三）揲蓍只取五十，其用四十有九，服從于據數畫爻的需要。四十九根蓍草，經分二、挂一、揲四、歸奇四營而爲一變，三變而得一數，其數不出二十四、二十八、三十二、三十六，以四除之，分別爲六、七、八、九。六九爲老陰老陽，八七爲少陰少陽，據奇數而畫一陽爻，據耦數而畫一陰爻，自下而上，十有八變而六爻備，卦體成。“以是五十之策，不可增損，增一損一，則不可揲之矣”（同上）。金景芳先生據《周易正義》孔疏所引姚信、董遇之言，認爲《易·繫辭》“大衍之數五十”下脫去“有五”兩字，徵之于《太玄》而得其反證，且又與本無據，屬推猜之言。脫“五”之說，將天地之數與大衍之數混爲一談，抹殺了“則之”與

“被則之”二者之間的關係，故不足取。

如果天地之數爲《繫辭》所言之河圖，那麼《繫辭》所言之洛書是否爲《本義》卷首所列之九數圖呢？宋代朱蔡定此圖爲洛書時，所舉例證中涉漢代人所說者有二：

其一，孔穎達《尚書正義》引孔安國傳，認定“有數至于九”爲洛書。

其二，朱熹說：“讀《大戴禮》書又得一證，甚明當。篇有二九四、七五三、六一八之語，而鄭氏注云：法龜文也。然則漢人固以此九數者爲洛書矣。”

今再補一例，在漢之前。《莊子·天運》有“九洛之事，治成德備”之說，向秀、郭象于此無注。“九洛之事”，當指洛水出九數圖之事；“治成德備”，頌大禹治水之功。此例可證孔傳和鄭注其來有自，決非空穴來風。由此亦可知，九數圖爲洛書之一種，在先秦已有現成之說，本屬無可爭議之事，然而爭端不息者，或因前賢于先秦之書只留意于經而疏略于子矣。

若九數圖爲洛書，《易》何以則之？可徵之于現存的最早文獻是《靈樞》之《九宮八風圖》。該圖以後天八卦方位配八方之數，虛中五爲太乙所居之宮，說明八面之風逆時而來對人體的危害。中醫界一般認爲《靈樞》中許多篇章成書較早，且其中的《九宮八風》篇文字尤爲古樸，很有可能是戰國後期的作品。其圖稱名爲《九宮圖》，且已與後天八卦相配，表明在《易》的範圍內已有“聖人則之”的成果。《易》則天地之數以衍卦，于九宮圖則其位而已。

《說卦》“帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮……”一段，八卦的方位與節令都與《九宮八風》篇同，虛中宮爲帝（太乙）所居。因此，視《說卦》此段爲九宮圖的標注文字並無牽強附會之處。

我無意否定河圖爲某種地圖說，但十數圖和九數圖所具備的

證據難道比地圖說還少嗎？何以竟被否定得那麼乾脆和堅定呢？

一件事物有共名有殊稱，這本來是十分普遍的現象。至于某件事物是以共名或以殊稱流傳下來，當然與各自遭遇的歷史條件有關，不過一般當以殊稱流傳下來的情況為多。因為殊稱體現着該事物的獨有特徵，也是人們運用它的着重點。河圖洛書之類的共名是從它們的問世方式得來的，至于殊稱則由它們自身的結構要素和基本特徵所決定。九數圖和十數圖的問世方式雖然失傳了，但這兩個圖所具有的神聖意義依然保持着。毛奇齡的失誤在于只承認這兩個圖的殊稱，不願繼續探討它們的共名。此外，在古代圖案的流傳遠不如解圖文字的流傳方便，以帛抄寫尚可傳圖，若以竹簡抄寫則勢必省掉圖案。這樣，許多著作中的圖案雖失傳了，而解圖文字却能流傳下來。後人根據解圖文字補製已經失傳的圖案，留下的問題只是“似”與“不似”，而不應當是“有”與“沒有”。至于九數圖與十數圖的圖案，開始可能是直接用數字依方位構成的，到宋代才以黑白點相取代。因此，如果一定要在先秦兩漢的文獻中尋求黑白點河圖洛書，肯定是會徒勞無功的；但要尋找能夠滿足這些圖的數碼的方位規定的文獻記載，則可以說比比皆是。

#### 四 效法河圖的其他形式

大衍數與太玄數是《易》與《玄》對河圖天地全數的效法形式，但效法天地全數的遠不只是《易》與《玄》這麼狹小的範圍。洛書被效法的情況也一樣，因篇幅所限，故從略。拙作《河圖·五行·圖像語言》<sup>①</sup>一文，曾就效法河圖的有關形式有所列舉，現再呈數例

---

① 載《不盡長江滾滾來》，東方出版社 1994 年 9 月版。

如下：

**其一，鄒衍的“五德之數”** 《史記·秦始皇本紀》說：“始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德始，改年始，朝賀皆自十月朔，方服、旄旌、節旗皆上黑，數以六爲紀。符法冠皆六寸，而輿六尺，六尺爲步，乘六馬，更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，乃皆決于法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。”秦始皇統一六國，從朝代更迭意義上說，屬於代周而王。根據鄒衍的五德終始說，“五德之次，從所不勝，故虞土、夏木、殷金、周火”（《淮南子·齊俗訓》），秦繼周當爲水德。河圖五行成數水爲六，故其“數以六爲紀”，符法冠以及車輿、乘馬、計步皆以六爲制，以合水德之數。所謂“合五德之數”，即效法河圖五行之數也。又《史記·賈生列傳》說，“賈生以爲漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂。乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，爲官名，悉更秦之法。”漢取代秦，從所不勝，當以土德始，故“數用五”，說明五德終始說之土德選用的是生數五，與《管子》、《月令》取數完全相同。上述兩則資料，事雖在秦漢，數亦僅及六五，其思想來自鄒衍則無疑。已知其取數水六土五，由局部進而推知，餘三德必爲木八金九火七，可得“五德之數”的全貌。

**其二，《素問》河圖五臟模型** 《素問·金匱真言論》說：“東方青色，入通于肝”，“其數八”；“南方赤色，入通于心”，“其數七”；“中央黃色，入通于脾”，“其數五”；“西方白色，入通于肺”，“其數九”；“北方黑色，入通于腎”，“其數六”。《素問》效法河圖建構的這個五臟模型，採用的也是中央土數五和四方木火金水之成數八七九六的方位框架。《素問·刺禁論》所說的“肝生于左，肺藏于右，心部于表，腎治于裏，脾爲之使，胃爲之市”，指的正是河圖模型方位，不能當作解剖學位置看待。《素問》河圖五臟模型的建構，對中醫學基礎理論的確立和完善有着重大意義，筆者另有專論，此處從略。

**其三，《淮南子》河圖礦物衍生模型** 《淮南子·墜形訓》說：“正土之氣也御乎埃天，埃天五百歲生缺（《御覽》作破，石名），缺五百歲生黃埃，黃埃五百歲生黃澗，黃澗五百歲生黃金”；“偏土之氣御乎清天，清天八百歲生青曾（青石也），青曾八百歲生青澗，青澗八百歲生青金”；“壯土之氣御于赤天，赤天七百歲生赤丹（丹砂也），赤丹七百歲生赤澗，赤澗七百歲生赤金”；“弱土之氣御于白天，白天九百歲生白礬（礬石也），白礬九百歲生白澗（水銀。其他諸色之澗，皆據此推出），白澗九百歲生白金”；“牝土之氣御于玄天，玄天六百歲生玄砥（黑石也），玄砥六百歲生玄澗，玄澗六百歲生玄金”。這個模型以五土（正土、偏土、壯土、弱土、牝土）對應五色之天，天地合氣而生五石，五石一化而成液態之五澗，五澗再化則成固態之五金。一化再化所經年數之長短，取決于河圖五方之數。並非科學考察的結果。在今人看來，這個模型實在可笑至極，但在古人心目中，河圖數是天道的體現，按照河圖天地之數判斷一化再化的年數，是無可置疑的。

**其四，《周易參同契》的天人模型** 《周易參同契》所采用的河圖數，只有從一至九這九個數，即所謂“子南午北，互為綱紀，一九之數，終而復始”，省略了河圖中央之土數十。《契》以河圖周邊八七九六這四個數象徵天道陰陽，八為少陰，七為少陽，九為老陽，六為老陰。所謂“九還七返，八歸六居”，描敘的是天道陰陽的升降變化。陽性善動，故謂“九還七返”；少陰為陽中之陰，仍有動象，故謂“八歸”，陰性好靜，故云“六居”。母體內受孕後與成胎前的陰陽升降狀況，正是天道陰陽“還”、“返”、“歸”、“居”的運動狀況在母體內的再現。河圖內圈的三二四一五，在《契》中象徵人體內在之陰陽。中央五土為戊己真土，東三為卯木，南二為午火，西四為酉金，北一為子水。配以五臟，木三為肝，火二為心，金四為肺，水一為腎，土五為脾。就五臟之氣的運轉而言，一當右轉而接于四，二乃東旋而

至于三，五居中爲意主，這是人體氣血運轉的正常秩序。所謂“一九之數，終而復始”，說的是河圖內外圈即天人之間的陰陽轉換。一爲人道之始，九爲天道之終。九一之間，實乃天人相續之際，天有所降，人有所受，人天合節，隨時以御神，如此則人體陰陽調平，病邪無所侵漬矣。

**其五，運氣學說中的河圖數** 中醫運氣學說探討的是六十年周期內，氣候的變化規律與人體健康的關係。運氣學說采用的河圖數，也是從一至九這九個數，其基本原則爲：“太過者其數成，不及者其數生，土常以生也”（《素問·六元正紀大論》）。五運之氣太過者用相應的成數表示，不及者用相應的生數表示。如甲子、甲午歲，“熱化二，雨化五，燥化四”。子午之歲，少陰君火司天，少陽之氣爲熱，二爲火之生數，所云“熱化二”者，謂其氣之不及也。甲年爲土運太過，雨爲濕土之氣所成，五爲土之生數，所云“雨化五”者，謂其氣之太過也，太過而不用土之成數十者，以“土常以生也”。又子午年陽明燥金在泉，四爲金之生數，所云“燥化四”者，謂其氣之不及也。又如乙丑、乙未歲，“濕化五，清化四，寒化六”；丙寅、丙申歲，“火化二，寒化六，風化三”；丁卯、丁酉歲，“燥化九，風化三，熱化七”；戊辰、戊戌歲，“寒化六，熱化七，濕化五”；己巳、己亥歲，“風化三，濕化五，火化二”；庚午、庚子歲，“熱化七，清化九，燥化九”；辛未、辛丑歲，“雨化五，寒化一”；壬申、壬寅歲，“火化二，風化八”；癸酉、癸卯歲，“燥化九，熱化二”。再起甲戌、甲辰，甲申、甲寅等，不及太過皆有常數。一年之氣，司天主上，中運主中，在泉主下，一年凡三化，上引資料中僅及二化者，爲中運與在泉同氣（上引資料，均見《六元正紀大論》）。

以上僅就個人有限涉獵，聊列五例，若再加上大衍數、太玄數，以及拙作《河圖·五行·圖像語言》一文所舉的《管子·幼官》、《禮記·月令》、春秋時期星占術、西周末年史伯所謂“先王以土與金木



水火雜以成百物”等，效法此圖取用者已有十餘例之多。若以取數規模劃分類型，大致可得三類：第一類取數規模為中五東八南七西九北六，《素問》的河圖五臟模型，《淮南子》的礦物衍生模型，鄒衍的五德終始說，《幼官》、《月令》的依時寄政說，乃至春秋時期的星占術，均屬此類。第二類取數規模為一二三四五六七八九十，捨土之生數五不用，《易》大衍數、《玄》太玄數屬此類。第三類取數規模為一二三四五六七八九，捨土之成數十不用，《契》和運氣學說屬此類。天數一三五七九，地數二四六八十，為河圖天地之全數。效法其數而為用者，皆以滿足自身需要為限而不用其全。王船山常說“天降有餘而人用不足”，由河圖及“聖人則之”之情以觀之，斯言誠為不可移易之論也。

## 五 河圖結構與思維形式

當人們將歷代為效法河圖所添加的各種相關性的“五”的單相性系列剔除後，就可以得到一個純粹的河圖。它的基本要素僅由五時、五位、五行、五數等四個單相性系列構成。這四個單相性系列在圖中各自具有不同的功能。五行以相生相克的動態機制象徵事物的動態平衡和自我調節，五數以奇與耦象徵陽與陰，以生與成象徵不及與太過，五時與五位（二維平面空間）標誌三維時空連續區間，是事物的動態存在形式。這四個單相性系列各自具有自身的邏輯規則，而這些單相系列的邏輯規則交織而成的河圖整體，便形成為一種可以用來整合經驗材料的思維框架，從而抽象為具有綜合特徵的服務于綜合思維的思維形式。儘管這一抽象的思維形式中的每一個單相系列的邏輯規則的根源，都實實在在地存在于人們的經驗之中，但先哲們看不出人們的想像力能夠從抽象自經

驗的各種關係結構中創造出這種複雜的思維形式，因此他們認定河圖是河中所出，是先于經驗的上天所賜，聖人也只能效法它而不可能創造它<sup>①</sup>。

河圖作為一種思維框架一旦被確定下來，人們便把它當作是一種獲取知識的手段或直接來源。春秋時期占星家對有關事件發生的時間、地點與結局的種種判斷、《淮南子》礦物衍生過程中一化再化的年限長短、《易》據大衍數言卦等，都是直接根據河圖的象與數得到的。可以說，從河圖所得的這類結論與經驗毫無關係，它只是作為一種信仰，即認定河圖的象數本身就是天道，而被人們無條件接受的。儘管人們據此不知作出過多少次失誤的判斷，但文獻的記載仍以成功者居多。這種現象的出現，同樣也是由河圖的神聖地位決定的。

河圖智慧的真正體現，是當它被人們作為一種可以整合經驗材料的思維框架的時候。多系統的經驗材料一旦進入這個思維框架，便在這個框架中受到篩選，並通過由各單相性系列交織而成的一般邏輯規則的整合，提煉出具有極高應用價值的特殊的邏輯規則。這些特殊的邏輯規則，在中國古代的許多學科領域都有程度不同的應用，有的甚至成為某種學科的理論基石或建構模型的權威依據。因此，河圖的卓越智慧就是它的特殊結構。這個結構將事物運動的廣延性與連綿性、多系統之間的相互資生與相互制約、陰陽消長的動態平衡以及平衡被打破後的自我調節機制等，包容在一個抽象的簡易的圖案之中，使思維過程能夠順利地由分析進入綜合狀態，避免滯留在分析階段所造成的各種局限性。這個圖案，把事物蓬蓬勃勃的多種運動形式轉換成為一種有特定結構的

---

① 詳見拙作《論周易參同契的人體生命模型》，臺灣《中國文化月刊》，1990年第7期；《論周易參同契的宇宙模型》，《道家文化研究》第二輯，上海古籍出版社，1992年8月版。

思維形式。但這種思維形式，只適應于由五個具有相關性的單相性系列組成的系統，是多維系統中的一種特定的思維形式。因此，它的適用範圍是有限度的，是受到自身邏輯規則嚴格制約的，特別是對多系統數量的限定和二維平面空間的制約，不容許過分誇大它的應用範圍，否則只會使它喪失自身的有效性。

思維形式從屬於思維方式。當人們說中國古代的思維方式以整體思維或曰系統思維、綜合型思維為基本特徵時，必須同時對服務于這種思維方式的各種思維形式給予廣泛的注意，而不是停留在由這種思維方式所得到的某些觀點和結論上。因為這些思維形式有的源頭相當古遠，在應用領域中往往表現出雙重性。以河圖為例，當它停留在思維框架階段時，它只是人們依靠它的神聖性直接獲取某種結論的根據和手段，只有當這一思維框架具有了某種思維形式的作用時，它才對古典的綜合型思維產生影響並成為其中不可分割的組成部分。前者促進了中國數術學的繁榮，而後者則推動了中國古代自然科學的發展，最顯著的成就表現在中醫基礎理論的形成。

從思維形式的意義上說，河圖只不過是綜合型思維方式的一種形式。這類形式的各種展開形態，還有待進一步探討。正因為河圖只是中國古典思維形式中的一種，由此伸發開來，中國古典的各種其他的思維形式，顯然還大有深入發掘的必要，如洛書亦當在其列。

































































（原載《周易研究》1955 年第四期）

## 《雜 卦》 論

《雜卦》爲漢孝宣皇帝時河內女子發老屋所得。先秦著作不題篇名，西漢《易經》博士大抵以該篇不合通行本《易經》六十四卦次第，以爲孔夫子雜纂陳說而成，故以“雜卦”命之。晉韓康伯注《雜卦》，仍沿習此意，認爲《雜卦》是“雜糅衆卦”而成。

但韓康伯仍有過人之處。他說：“雜卦者，雜糅衆卦，錯綜其義，或以同相類，或以異相明也。”寥寥數語，點明了《雜卦》底蘊所在。所謂“錯綜”，系就兩卦關係而言。將一卦爻位上下顛倒，便可得到另外一卦，這種關係謂之相綜。如顛倒比卦即爲師卦，臨與觀、屯與蒙等等皆類此。因爲除位置顛倒外，爻畫本身並未發生變化，故韓康伯認爲凡相綜之卦皆“以同相類”。一卦與另一卦同位之爻的爻性全部相異，這種關係謂之相錯，如乾與坤、小過與中孚等皆屬此。因爲同位之爻的爻性兩兩相異，故凡相錯之卦皆“以異相明”。

根據韓康伯的見解，重審《雜卦》六十四卦次第，便可發現《雜卦》原來有它自身的卦序，並非“雜糅衆卦”的產物。《雜卦》卦序正是依據相綜相錯的思想排列的，以圖示之，其卦序爲：

乾  坤 	比 	臨 	屯 	震 	損 	大畜 	萃 	謙 	噬嗑 	兌 	隨 
師 	觀 	蒙 	艮 	益 	无妄 	升 	豫 	賁 	巽 	蠱 	
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)
剝 	晉 	井 	咸 	渙 	解 	睽 	否 	大壯 	大有 	革 	小過  中孚 
復 	明夷 	困 	恒 	節 	蹇 	家人 	泰 	遁 	同人 	鼎 	
(13)	(14)	(15)	(16)	(17)	(18)	(19)	(20)	(21)	(22)	(23)	(24)
豐 	離  坎 	小畜 	需 	大過 	姤 	漸 	頤 	既濟 	歸妹 	未濟 	夬 
旅 		履 	訟 								
(25)	(26)	(27)	(28)								

《周易》六十四卦，若以相錯的方法排列，皆可兩兩相錯，如晉與需，損與咸等，餘卦無一例外，若以相綜的方法排列，則有八個卦只相錯而不相綜。這八個卦是乾、坤，小過、中孚，離、坎，大過、頤，六爻上下對稱，顛倒相看仍是自身，並不會轉變成別的卦。明清之際的偉大思想家王船山早看出了這一點，他在《周易內傳》卷六中說：《雜卦》“以綜為主，不可綜而後從錯”，準確地揭示了《雜卦》內在結構的特徵。

上示《雜卦》卦序圖中的前五十六卦（分二十八組），都與“以綜為主，不可綜而後從錯”之說相契合，但排列在最後的八個卦則錯落雜亂，不成章法，顯系河內女子發老屋時錯簡所致。而當時的《易》博士尚不瞭解錯綜之義，不懂《雜卦》的結構特徵，致使八個錯簡卦的排列次序一直保持至今。先儒多已見及，現在有必要將這八個錯簡卦，依據錯綜之義，恢復成它本來的次第：

大過  頤 	漸 	既濟 	姤 
	歸妹 	未濟 	夬 
(29)	(30)	(31)	(32)

從《雜卦》的思想內容看，這樣排列也是與原貌相符合的。《雜卦》的主要範疇是“剛”、“柔”，尚無隻字涉及“陰”、“陽”。首句“乾剛坤柔”，表達了作傳者的立意所在。乾卦由六條“一”爻組成，代表事物的剛健之性；《坤》卦由六條“- -”爻組成，代表事物的柔弱之質。乾坤對峙，剛柔相成，宇宙間的萬事萬物無不具備剛柔兩重性，而其間的剛柔消長則決定了事物之間的互相區分。乾坤以下六十二卦正是以剛柔消長的不同態勢來說明事物之間的差異性的。《雜卦》云：“否泰，反其類也。”否䷋，下體三爻爲柔，上體三爻爲剛；泰䷊下體三爻爲剛，上體三爻爲柔。否卦內柔而外剛，泰卦內剛而外柔，以剛柔分類，態勢正好相反。又“剝，爛也，復，反也”。剝䷖五柔害剛，剛退而僅存一爻，爛在剛而因在柔。復䷗剛退盡而復返，故剛雖只一爻復生于下，但表示了剛健之性的發展趨向。剝復相連，說明剛柔升降的兩個對立的方向。以剛柔擬之于人，則剛爲男而柔爲女，剛君子而柔小人。如云：“漸，女歸待男行也；歸妹，女之終也。”這是從卦象上分剛柔。漸䷴下卦艮爲少男，上卦巽爲長女，以長女而嫁少男（“女歸”爲嫁），男尚年少則女有所待，故云“女歸待男行”。歸妹䷵與漸爲相綜卦，下卦兌爲少女，上卦震爲長男，少女配長男正相宜，故云“女之終”。《雜卦》結句云：“姤，遇也，柔遇剛也”；“夬，決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也。”姤䷫一柔下生，不言反（柔返）而言“柔遇剛”，隱含作傳者揚剛抑柔的思想傾向。夬䷪五剛下長，一柔僅存，剛占絕對優勢，呈現爲“剛決柔”的態勢。既然夬爲“剛決柔”，因此“君子道長”而“小人”則“道憂”。

上舉漸、歸妹、姤、夬四卦，是依據糾正錯簡後的次序論敘的。由以上的論敘中可以看出，恢復原貌後的《雜卦》，無論是內在結構，還是思想內容都是連貫的，有系統的。全篇以“乾剛坤柔”始，以“柔遇剛”、“剛決柔”終，意味着剛柔消長的周期性循環。中間的六十卦，雖未明言剛柔，但皆兩兩照應，剛柔之義或示之于六爻（如

否、泰、剝、復)或顯之于上下卦(如漸、歸妹),未言剛柔而實寓剛柔于其中。以錯綜之義為內在結構特徵,而以剛柔立義貫穿全篇思想,這就是《雜卦》的全部奧蘊。《雜卦》不雜,它是一個具有嚴密體系的有機整體。《雜卦》之名流行二千年,大大違背了作傳者的本意,漢易博士誤人非淺!

西漢初年,注重的是《易》理。此風長于戰國後期,至秦漢之際盛而不衰。漢武以後,卦氣說流行。《雜卦》發現于宣帝之時,並收入《易》中作為“十翼”之一,但易學博士多擅長于卦氣,而于錯綜之說不甚了了。京房體系中的八宮世應講“飛伏”與相錯的特徵頗相類似,但《雜卦》是以相綜為主,因而仍不解《雜卦》真面目,由此可以斷定,形成于先秦的《雜卦》錯綜之說,在西漢便已中斷師傳。

《雜卦》的亡佚與《序卦》的產生有一定的關係。《雜卦》給每一卦提煉出一個簡潔的思想,只用一個字或幾個字加以表達,如果將篇名定為《卦德傳》,較之《雜卦》之名似乎要貼切得多。然而,儘管它在整體上考慮到“剛”與“柔”對立統一的消長關係,並在相綜或相錯的兩卦關係上注意到或者對立或者互補的聯繫,但錯綜卦組之間却缺少照應。如云“比樂師憂”,比、師兩個相綜卦分寓“樂”、“憂”兩極之義,而接下來的“臨觀之義,或與或求”却與上句沒有內在聯繫。《序卦》的產生正好彌補了這一不足。

《序卦》以一種發展的觀念重新編排六十四卦,以卦名為卦德,將六十四卦的思想聯結成為自天地產生以後自然界乃至人類社會逐步進化的發展過程。《序卦》作者是瞭解錯綜之義的,他在重新編排六十四卦次第時並不打亂卦與卦之間的相綜相錯關係,只是進行成對的搬遷或調換(包括錯綜卦組自身位置的前後調動)。將《序卦》與《雜卦》稍加對比就會發現,在三十二組錯綜卦中,只有乾坤二卦仍居篇首(1)。睽、家人卦組位置未變(19),但家人已排在睽前,餘三十個卦組位置都已變遷。這樣大規模的更動,當然使它

與《雜卦》面目全非。加上《序卦》思想的系統性與嚴密程度都遠大于《雜卦》，因而《序卦》逐漸成爲通行本卦序的定本，而《雜卦》却漸漸失却師傳。其內在的錯綜之義也爲思想內容的嚴密邏輯所掩蓋。至《繫辭》問世，尚知“參伍以變，錯綜其數”，降及西漢，《易經》博士便根本不知“錯綜”爲何物事了。漢宣之世，已被淘汰而失傳的《雜卦》又被發現，人們却一直以《序卦》去衡量它。殊不知，發現最晚的《雜卦》並非形成在《序卦》之後，恰恰相反，《雜卦》卦序正是《序卦》卦序的先導。

關於《序卦》，成書于漢文帝時的《淮南子》在《繆稱》篇中業已有過徵引，它的形成下限不會遲于秦漢之際，因而作爲《序卦》先導的《雜卦》，無疑是先秦的作品。李鏡池先生認爲《說卦》、《序卦》、《雜卦》三傳“出于昭、宣之間”，得非臆測乎？

《序卦》的下限誠然不等于《雜卦》的下限。爲了對《雜卦》的下限作進一步探索，有必要對《雜卦》與《彖傳》的聯繫作一番考察，因爲通過這一考察我們將會發現：如果《雜卦》的錯綜之義被《序卦》所繼承，那麼《雜卦》的剛柔消長及其對立互補的辯證思想則在《彖傳》中得到了更爲充分的發揮。

《彖傳》云“大哉乾元”（《乾·彖》），“至哉坤元”（《坤·彖》），以乾坤的剛柔二性爲天地萬物之元。屯《彖》則云“屯，剛柔始交而難生”，往下六十一卦大都以剛柔立意，或云剛柔的上下內外之態勢，或云剛柔的往來進退之變遷，將《雜卦》的剛柔思想發揮得淋漓盡至。

《彖傳》有繼承《雜卦》的明顯痕迹。如剥《彖》云：“剥，剥也，柔變剛也。”復《彖》云：“復，亨，剛反。”無疑都是對《雜卦》“剥，爛也，復，反也”的解說之辭。至于《雜卦》“夬，決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也”，《彖傳》則將其後一句改動一字移植于泰卦，又反其意用之于否卦，更是再明顯不過的事實。泰《彖》：“內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。”否《彖》：



“內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子，小人道長，君子道消也。”當然，《彖傳》對《雜卦》的繼承不是簡單的因襲，它不僅構建了以剛柔為始元的天地萬物發展演變的系統，而且充分探討了剛柔的不同態勢及其變遷所引起的象徵不同人事與物體的變化，包含了比《雜卦》更為豐富多彩、更為深刻精湛的辯證法則。不僅如此，《彖傳》還開始吸取陰陽觀念，如上舉否泰陰陽內外之議，又咸《彖》“二氣感應以相與”之說等，開“《易》以道陰陽”之先河。

由上述《彖傳》對《雜卦》的繼承關係上，可以得出以下結論：《雜卦》形成在《彖傳》之前。而《荀子·大略篇》已徵引過咸“柔上而剛下”之句，這樣便可進一步判斷，《雜卦》的形成在戰國中期之前。以往的學者們對此頗有爭論，究竟是荀子徵引《彖傳》，還是《彖傳》吸取荀子，一直難有定論。這種爭論的共同弱點是不瞭解“柔上而剛下”的本意何在。《彖傳》的內在結構理論是卦變說。所謂卦變，指一卦中爻性不同的兩爻，位置互換，便會轉變為另一個卦。《荀子·大略篇》所引咸《彖》“柔上而剛下”指的正是這種情形。咸䷞屬三陽(剛)三陰(柔)卦，從否卦演變而來。否䷋第三爻(六三)進至上九位為“柔上”，第六爻(上九)退至六三位為“剛下”。又如恒《彖》云“剛上而柔下”，言恒卦從泰卦演變而來。泰䷊初進至四，四退至初，則為恒䷟，從爻性上看便是“剛上而柔下”。離開否卦、泰卦，咸《彖》“柔上而剛下”、恒《彖》“剛上而柔下”句都不能孤立得解。類似的句子在《彖傳》比比皆是，都與其所演變來的本卦密切相聯。卦變說是《彖傳》的內在結構體系之一，《彖傳》如果吸取《荀子》，何以論定咸從否來？《荀子》若不徵引《彖傳》，孤立一句其意何以為釋？由上可見，《荀子》徵引《彖傳》是無可疑議的事實。

《雜卦》的形成雖在《序卦》與《彖傳》之前，但從理論淵源上看，却在《說卦》之後。

馬王堆帛書《周易》中的《繫辭》包含有通行本《說卦》的前三章，這一事實本身將使人們對通行本《說卦》的穩定狀態產生種種疑竇，諸如《說卦》的本來面貌以及形成時期等。本文不可能對這些問題作全面闡敘，但又不能不有所涉及。筆者認為馬王堆帛書《繫辭》正是漢初流行的所謂《易大傳》（今人把“十翼”都稱為《易大傳》，根據是不充分的），而《說卦》、《彖傳》、《文言》、《象傳》等則在別派易家中流傳。至武帝時，“建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳說，皆充秘府”（《漢書·藝文志》），各家易說得以合流，且皆以師傳于孔子而得立學官，于是有司馬遷《史記·孔子世家》“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》”的記載。合流的各家易說各有所長，且無太大的牴牾，于是得以各自獨立成篇。《說卦》的特徵僅限于對八經卦（乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌）的物象描敘，實際上是一部八卦卦象辭典。在漢初易理流行之際，單純以物象記載成篇，無疑會影響到《說卦》的生存與地位，這樣《繫辭》中的一部分被悄悄移植到《說卦》，以拔高《說卦》的意境。儘管文意牽強而不相屬，但兩千年來居然無人識破這一移花接木之技，直到馬王堆帛書《繫辭》出土，才到了真象大白的時候。

《說卦》所蒐集的大多是《易》處在象占階段所流行的各種八卦物象資料，其中有些物象資料可能流傳在卦爻辭產生之前。如《說卦》以乾為馬、良馬、老馬、瘠馬、駁馬云云，而乾卦爻辭則謂潛龍、見龍、飛龍、亢龍，無一處寓意于馬。震卦爻辭無一處講龍，而《說卦》却云“震為龍”。《坤》卦卦辭有“牝馬之貞”，《說卦》却謂“坤為牛”。如果《說卦》的職責在于為《易經》作傳釋，那麼理當儘可能減少與卦爻辭相牴牾的地方，而事實却恰恰相反。可見《說卦》蒐集的資料中有相當一部分早就流傳在卦爻辭形成之前，當然這並不等于《說卦》成篇與上述資料流行同時。

《說卦》的成篇或許在象占階段與卦德階段的轉換之際。因為

《說卦》不僅蒐集了衆多的八卦物象，而且涉及到八卦象意的內容，如云：“乾健也，坤順也，震動也，巽入也，坎陷也，離麗也，艮止也，兌說也。”儘管每卦只得一意，但蒐集者却十分重視，置于篇首。在抽象思維能力不高的情況下，要給八卦作某種說明，直接從客觀事物中攝取形象是一種最方便的事情。取象于物，然後由物生意，如震爲雷而有“動”義，巽爲風而有“入”義等等，八卦卦象之象物與象意的這種差異，如同文字學中的象形與象意一樣，表明了思維水準的進展。八卦象意的進一步發展，《易》便進入到卦德階段了。到此時不僅八卦出現了多層次的象意，六十四卦也逐漸產生了自己的主題，卦名也大約在此基礎上趨于穩定。由人類思維規律的這一特徵判斷，《說卦》正好反映了《易》由象占階段向卦德階段轉換的思維水準。如果硬要確定《說卦》成篇的具體時間，目前只能假定在西周中期至春秋中期。

由上述情況看，《雜卦》不可能成篇在《說卦》之前，這是因爲《雜卦》只能是卦德階段的產物，其本身在思想內容上與《說卦》也存在一定的淵源。前面所舉《雜卦》“漸，女歸待男行也；歸妹，女之終也”，還有“未濟，男之窮也”，都有取于《說卦》乾坤爲父母，震巽爲長男長女，坎離爲中男中女，艮兌爲少男少女之象。又《雜卦》所謂“震，起也，艮，止也”，“兌見而巽伏也”，“離上而坎下也”，都對《說卦》卦象有所取。“艮，止也”是直接吸取，“震起”“巽伏”是對《說卦》“震動”“巽入”的間接吸取，“離上坎下”則是對離火炎上、坎水潤下的引申吸取。至于“乾剛坤柔”與《說卦》的“乾健”“坤順”，可以說更無歧義可言。

既然《雜卦》成篇在《彖傳》之前與《說卦》之後，那麼從具體時間判斷，《雜卦》成篇的上限約在春秋中期，下限當不晚于戰國早期。

（原載《周易研究》1988年第二期）

# 關於《易傳》的學派屬性問題

——兼評陳鼓應《易傳與道家思想》

《易傳》屬儒學典籍，這是自西漢經學以來便被確認無疑的傳統看法。兩千餘年來，儘管不少人常常援引道家思想釋《易》和說《易》，但這一傳統看法一直處在無可爭議的地位，直到現在似乎也為學界所公認。近年來，陳鼓應先生連續發表了十四篇論文，一反陳陳相因之習見，認定《易傳》的主要篇章為道家學派的作品。現在，陳先生的系列論文已由臺灣商務印書館結集出版（1994年版，書名《易傳與道家思想》，以下凡引此書，皆只注頁碼），我有幸蒙陳先生贈書，拜讀宏論，深感受益匪淺。

陳先生以比照手法，對《易傳》主要篇章的思想特徵乃至思維模式作了深入探討，同時就萬物起源論、自然循環論、陰陽氣化論、天人一體觀、變化發展觀、樂天知命的達生觀和剛柔相濟說等諸多層面中的概念、範疇和命題，與《老》、《莊》、稷下道家、《黃帝四經》以及儒家孔孟思想，分別進行了條分縷析的細緻比較。此外，陳先生還就戰國中後期的政治文化背景，地域文化中楚學、齊學與《易傳》的淵源，以及齊學與鄒魯之學的差異等方面，進行了周密的論

證。通過上述多層次多側面的分析研究，陳先生得出以下幾條具體結論：(1)《彖傳》上承老莊，出于南人或稷下學者，是道家的解《易》之作；(2)《繫辭》亦上承老莊，受《黃帝四經》與稷下道家影響明顯，屬稷下道家之作；(3)《文言》解《易》亦具道家傾向；(4)《象傳》為融合道、儒、法、墨、陰陽等各家各派之作，在《大象》中，道家思想成分遠比其他諸家更具特色，而《小象》學派性不強，僅乾坤兩卦略見老學之影響；(5)帛書《繫傳》是戰國時期道家學派的一個傳本，較之今本《繫辭》，儒家色彩更淡；(6)帛書中的其他說《易》篇章，《二三子問》、《易之義》、《要》三篇為深受黃老思想影響的秦漢儒生所傳，《繆和》、《昭力》以老子和黃老思想為主體，而融合了儒、法乃至縱橫家的思想。

上述結論，有着十分嚴謹的層次之分。整本書雖然都是做的有關《易傳》學派屬性的翻案文章，但其中各篇究竟具體翻到何種程度，却不可以一概而論。可以說，陳先生所作出的每一個結論，都是在詳盡地發掘資料的基礎上，經過深入的分析和比較之後，根據各篇與道家思想關係的深淺程度，分別慎重作出的。近年來從宏觀上伸發議論的著作甚眾，其中有的只是把注意力放在追求立論的新穎上，至于論證是否充分則多所忽略。因此像陳先生這樣為每一個結論作精心論證的著作已經鮮有聞見，因而也就特別值得提倡。

陳著的另一顯著特徵是對《易傳》時代色彩的充分注重。《易傳》的主要篇章形成于戰國後期。在此之前，學派之間的門戶之見壁壘森嚴，相互排斥，競相爭鳴，各以一己之長爭奪學術思想的統治地位。至戰國後期，學術氣氛為之一變，“各家思想已與統一的政治趨勢相應而殊途同歸”（第106頁）。森嚴的學派門戶已出現分化，“儒分為八，墨離為三”（《韓非子·顯學》），道家也出現了黃老之學這種新的形態。諸子百家互相滲透、互相吸取已經蔚然成風，一大

批會通或雜糅諸子之學的著作相繼問世，沒有一個學派（包括昔日之顯學）能繼續維持其本來的面貌。面對這一巨大的變化，《易·繫辭》曾不無興奮地謳歌道：“天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮！”

在百家合流的時代，道家無疑具有其他各家不可比擬的優勢。這優勢便是自老子直至莊子逐漸完善起來的自然哲學，其標誌可以歸結為道德性命之學。儒家諸位大師注重人倫修身為治國之本，且終身為之奮鬥不疲，使仁學得以充分發展，但却因此而無暇顧及自然哲學。陰陽家雖精于四時陰陽之大順，旨意所歸不過在于務時寄政，其于哲學思辨則貢獻甚微。墨家主張兼愛而非攻，尚賢尚力而非天命，精通工藝與物性，但却囿于經驗而不能自拔。至于法家、名家、兵家、縱橫家、醫家、農家等，皆各有專務，其中有的雖不乏濃郁的哲學氣氛，而究其淵源則與道家之影響不無關係。道家的道德性命之學，以氣化論為根基，以宇宙衍化和萬物化生為研究對象，並從中抽象出天道無為、萬物負抱陰陽、對立面互相依存，以及物極則反等眾多的普遍性原則，然後推天及人，將這些普遍性原則應用于人事，形成了一套以道為最高範疇的完整的思想體系。因此，在戰國後期學派大分化和文化大合流的趨勢中，任何一部希圖建立體系的著作，無論從師承關係上看是出自哪一派學者之手，在政治觀歷史觀和倫理思想上儘管可以保留或者修訂本學派的思想（道家也不例外），但在自然觀上都無法回避道家業已成熟和完善了的道德性命之學，因為這一學說是自春秋末期至戰國中期一枝獨秀的自然哲學。陳先生以前倡導的中國文化道家主幹地位說，無論人們對這一見解持何種態度，而對此說憑藉了道家這一獨具的優勢則是公認無疑的。道家的道德性命之學，在戰國後期文化大合流過程中被各家學派全部或局部認同，並對中國文化的各個層面產生着廣泛而深遠的影響。這一特定地位的形成，

是必然要出現的合乎理性的歷史現象，是其他學派無可比擬且無以代替的。

正由于道家具有這種獨特的優勢，所以最先表現出欲以“道”統百家之學氣概的人正是道家。《莊子·齊物論》說：“道隱于小成，言隱于榮華，故有儒墨之是非。”儒墨雖為時之顯學，但在莊子看來，都不過是對道的一偏一曲之論，二者之間大可不必進行那種毫無意義的“是其所非而非其所是”的爭辯。因為這些一偏一曲之論都只是“道”的局部體現，它們之間的所謂是非和差異，在道的意義上可以通而為一。《莊子·天下篇》更說：“天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自明，譬如耳目鼻口，皆有所用，不能相通……天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不返，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純、古人之大體，道術將為天下裂。”顯然，百家合流的大勢在當時還未形成，《齊物論》與《天下篇》還只是呼喚着“參萬歲而一成純”的學術盛世，盼望着以此結束“百家往而不反”、“道術將為天下裂”的局面。

陳先生說：“《易傳》的形成，正處在諸子各家互相滲透的一個時期，它是中國哲學史上第一部各家思想互相作用而以道家為主要影響的著作。”《易傳》“不僅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲學體系，它並賦予其時代的獨特色彩，因而才得以超越其他各家而為先秦哲學史上獨特的一派，由之在整個中國哲學史上發生着重要的影響作用”（第106頁）。無論從道家所具有的自然哲學的獨特優勢，或道家對文化大合流趨勢的超前意義上看，陳先生對《易傳》學派屬性和學術地位的上述認定，都是合乎歷史而順理成章的。

至于《彖》、《繫》是否一定出自道家學者之手，則是一個更為複雜的問題。就個人管見所及而言，至少在以下兩個方面尚心存疑竇：

其一，戰國後期，儒道兩家哪一派更具備作《彖》、《繫》的主觀條件？

在漢代，唯一注意到並明確指出《大易》與黃老相通的是魏伯陽。他在《周易參同契》中說：“大易性情，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。”“羅列三條，枝莖相連，同出異名，皆由一門。”文中所言“三道”；“三條”，皆指《大易》、黃老和煉丹術。儘管他認為“三道由一，俱出徑路”，“同出異名，皆由一門”，對《大易》和黃老之學的一致性首次作出中肯的評定；但他又說“歌敘大易，三聖遺言”，顯然是將作《易傳》之人歸于儒學創始人孔子。陳先生對孔子作《易傳》之不可能已經作了充分論證，但為什麼魏伯陽一方面肯定《大易》與黃老相通，另一方面又視《大易》為儒學經典呢？這是一個值得思考的問題。

當然，人們可以說魏伯陽還沒有完全跳出經學的羈絆。如果此說成立的話，那麼《莊子·天下篇》有一段話則更為棘手。這段話說：“其在于詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散于天下而設于中國者，百家之學時或稱而道之。”《天下篇》非成于一人之手，或為漢代人根據道家評議諸子思想的三四則資料彙編而成的。這一段有關儒家的評議文字，從內容上判斷，其上限當在《繫》成篇之後，其下限應在漢代獨尊儒術的經學盛世之前。“《易》以道陰陽”，不見于經而見于傳，且主要在于《彖》、《繫》。既然鄒魯之士縉紳先生對此“多能明之”，而且“百家之學時或稱而道之”，那麼《彖》、《繫》等篇為儒家之作好像已經是一件公認的事實。《天下篇》將《易傳》和其他儒學經典與“數度之學”並舉，視其為道術的一偏一曲之論，道家的立場甚為鮮明。我想，大約由于這則資料的橫梗，陳先生有關《彖》、《繫》出自南人或稷下道家之手的結論，便成為一時難以為學界接受的原因。



爲什麼從邏輯上看本應是順理成章的事情，結果却如此出人意料呢？這裏還涉及到儒學在戰國後期的演變以及儒道兩家主觀條件的強弱問題。早在孔子之時，子貢已有“性與天道”不可得而聞的不足之感。孔子去世之後，儒學式微，至戰國中期孟子復起，重振儒學，一躍而成當時之顯學。孟子爾後，儒學的本來面貌即使從自身的發展趨向上看也難以繼續維繫，更何況處於戰國後期文化大合流的大背景之下，儒學爲求生存計也不能不變更自身的形態。于是先有鄒衍吸取陰陽家，創大小九洲和五德終始之說，“深觀陰陽消息而作怪迂之變”，“然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施”（《史記·孟荀列傳》），後有荀卿廣納百家之言，于道家之學尤其情有獨鍾，但其旨趣所歸則在于重禮隆法，因此而自詡爲儒家。如果以治學的旨趣所歸爲判斷尺度，鄒衍和荀卿應當分屬於新型儒家的兩大流派，而不當列入其他學派之中。既然人們普遍贊同黃老之學是道家的新形態，那麼儒學的新形態自然也是不可忽視的。更何況，戰國後期儘管道家之學廣爲諸子所注重，但卻沒有產生出名重一時的大家，對於作《易傳》來說，主觀條件上已顯得較儒家爲單薄。

其二，《彖》、《繫》與《管子》中的稷下道家之作以及《黃帝四經》的成書先後尚無定論，誰影響誰的最終結論尚有待時日。

從《彖》、《繫》的內容上看，取自于道家思想的主要是性命之理，屬道家自然哲學中有關萬物化生論方面的理論，而對道家有關宇宙發生和衍化的理論則置之未論。因此，《繫》所說的“道”，不具備道家“自本自根”的意義。《繫》云：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”繼，指道的發動，即陰陽迭運而交感，亦即道家所謂“命”；性，指物之所受，物受“命”而生，故萬物皆有道寓藏其中，即稷下黃老所謂“德爲道之舍”。只是由于《繫》不講宇宙發生和衍化之“道”，故不在這個範圍內運用“德”這一概念，也不涉及有無之

辨。《荀子·不苟篇》說：“天地始者，今日是也。”與《易》相合，不講天地發生的問題。魏晉時期的玄學家們注意到老學與《易》的這一差別，並力求加以彌合。如王弼曾說：“聖人（指孔子）體無，無又不可以訓，故言必及有；老莊未免于有，恒訓其所不足。”（《世說新語》卷二《文學篇》）孔穎達《周易正義》謂聖人作《易》，意在“以有垂教”，也注意到《易》與老莊的這一差異。陳先生也注意到這一點，因此他慎重斷定《彖》、《繫》為稷下學者所作，甚至說其屬道家之別派。如果《管子》稷下道家之作和帛書《黃帝四經》果如時賢所說成書于戰國中期，陳先生的結論是有可能成立的。但我對時賢之說尚存許多疑慮，無論從內容的時代特徵上或從其他可認定時代的著作的比較上看，《管子》中的稷下道家中的某些篇目和《黃帝四經》都只能成書于戰國後期，而不可能更早，有關這一問題的論證須另行爲文。因此，《彖》、《繫》是否為稷下學者所作，有賴于這一孰先孰後問題的明確解決。

陳先生對《易傳》（包括帛書《繫傳》和幾篇說《易》之作）與老莊、稷下道家、《黃帝四經》所作的比較研究，令人信服地揭示出《易傳》與道家學說深厚的思想淵源，對先秦思想史的研究作出了很大的貢獻。至于《彖》、《繫》作者屬於哪一學派的學者，筆者的疑慮亦未敢自恃，借此機會順便說出，意在棄同取和而已。

（原載《哲學研究》1995年第八期）

## 《周髀》與《易·繫辭》

《周髀》是一部成書于先秦的曆算之書。東漢靈帝時蔡邕論及此書時說：“論天體者三家：宣夜絕無師法，《周髀》術數具存，考驗無狀，多所違失；惟渾天僅得其情。”<sup>①</sup>蔡邕主渾天說，故對蓋天說多所抨擊。東漢趙爽（字君卿）《周髀》注序云：“渾天有《靈憲》之文，蓋天有《周髀》之法，累代存之，官司是掌。”趙爽既注《周髀》，認為該書中有許多精華之處，不能簡單拋棄，故其于該序中又說：“聊觀《周髀》，其旨約而遠，其言曲而中，將恐廢替，……輒依經爲圖，……披露（其）堂室之奧。”<sup>②</sup>《周髀》以勾股弦定理爲依據，用以度天地之高厚，推日月運行之度數，實爲古代蓋天說的經典之作。《莊子·天下》云：“配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明于本數，系于末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在度數者，舊法世傳之，史尚多有之。”<sup>③</sup>莊子所說的史官多有之的世

---

① 《宋書·天文志》，《歷代天文律曆等志彙編》（二），中華書局，1976年3月版。

② 趙爽注、甄鸞重述、李淳風注釋：《周髀算經》，上海古籍出版社影印本，1990年九月。本文所引正文與注，該據此本，故不一一出注。

③ 《莊子·天下》，上海古籍出版社影印本。

傳舊法，非《周髀》而何？本數即勾股之數，末度即以勾股之法算出的天地之高厚、日月運行之度數，六通（上下四方）指空間，四辟（春夏秋冬）指時間，萬物無論小大精粗，該在其運算範圍之內。以此制曆，授民以時，故能“配神明，醇天地，育萬物，和天下”而“澤及百姓”。《周髀》保存了世傳之舊法，即勾股之法，莊子既有所見，則此法之淵源應當是相當久遠的。

《周髀》全書共分《勾股圓方圖》、《日高圖》、《七衡圖》三篇。從內容、體例、文風上看，此三篇決非出于一時一人之手。其中，《勾股圓方圖》又分兩個部分，前一部分為周公與商高對話，後一部分為榮方與陳子對話；《日高圖》仍為榮方與陳子對話；《七衡圖》則純為論述體。由文體推斷，此書原來面貌當為三篇相對獨立的論文，周公與商高對話為一篇，榮方與陳子對話為又一篇，《七衡圖》為第三篇。古代人抄書，常常習慣于將內容相近的文章抄在一起，便于傳授與交流。因此當漢朝人發現此書時，此三篇論文已成合編之貌。趙君卿注《周髀》，將榮方與陳子對話中涉及勾股圓方的內容歸入周公與商高對話篇，合而為《勾股圓方圖》篇，在內容的安排上顯得相對集中，但却人為地將榮方與陳子對話篇割裂為二。至唐代李淳風注《周髀》，因收入趙爽注與甄鸞重述，篇幅加大，遂將原來的一卷本改為二卷本。這樣，李淳風所注的《周髀算經》二卷，又將《七衡圖》割裂為二，一小部分篇幅劃入上卷，餘下的大部分篇幅為下卷。分卷使上下兩卷篇幅大致相當，但分在下卷的部分却因此而失去了篇題。關於《周髀》一書的注釋與版本，錢寶琮先生已有詳考<sup>①</sup>，從中不難看出《周髀》三篇的原來面貌。

① 錢寶琮《周髀算經考》：“《隋書·經籍志》載‘《周髀》一卷趙嬰注’，‘《周髀》一卷甄鸞重述’。《唐書·藝文志》天文類有趙嬰注《周髀》一卷，甄鸞注《周髀》一卷，李淳風釋《周髀》二卷，其曆算類又有李淳風注《周髀算經》二卷。宋元豐七年九月秘書省刊《算經十書》，《周髀算經》一部上下共二冊，即以李淳風注本付印。卷首題‘趙君卿注，甄鸞重述，唐朝議大夫行太史令上輕車都尉臣李淳風等奉敕注釋’。……元豐刊本《周髀算經》有假（轉下頁）

《周髀》與《周易》，在內容上有許多相互關聯之處。筆者在十年前發表的一篇論文中曾經提到“《周髀》與《易·繫辭》可以相表裏”<sup>①</sup>，但由於瑣事蹉跎，一直延至今日，方始得便將此意敷衍成文，以就教方家。

一

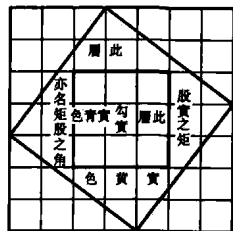
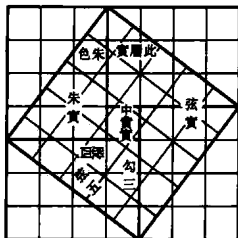
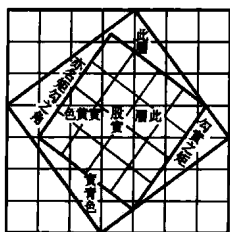
“周公與商高對話篇”，全文不足二百七十字，篇幅甚短。從數理上說，該篇提出：“數之法出于圓方，圓出于方，方出于矩，矩出于九九八十一。”“方數爲典，以方出圓。”但內容僅及方、矩，未遑論及圓與方的關係。該篇的輝煌成就是，提出了勾股弦定理的基本內容。即“折矩以爲勾廣三，股修四，徑隅五。既方之外，半其一矩，環而共盤，得成三四五，兩矩共長二十有五，是謂積矩”。趙爽依經所附弦圖、右圖、左圖等三圖之大方，邊實均爲七。《易》大衍之用數四十有九，與大方之積相合，故正文“矩出于九九八十一”，恐爲“七七四十九”之誤。弦圖析方爲四矩，半其矩，得勾三股四，並以圖中四個“半矩”加差實一構成方圖，證成弦實爲五五二十五；右圖以內方證成勾實爲三三得九；左圖以內方證成股實爲四四一十六。以算式表示，上述勾股弦的關係即爲： $3^2 + 4^2 = 5^2$ ，由于勾股弦定

---

（接上頁）承務郎秘書省算經文字李籍所撰《周髀音義》附于算經之後，校勘當尚精審。南宋嘉定中鮑澐之權知汀州軍州，撰《周髀算經》跋一篇，……明初修《永樂大典》亦采錄《算經十書》，惜元豐京監本、汀州本，及永樂本，今均失傳，無可深考矣！明萬曆中有趙開美校本，于趙、甄、李三家注之外，復增唐寅注，卷首有秀水沉士龍題辭，迄今尚有傳本。然誤字甚多，衍文脫簡亦復不少。毛晉所刊《津逮秘書》即以趙開美本影刻，……清初《圖書集成·曆法典》及各家叢刊所采《周髀算經》，都以明刊本爲藍本，……乾隆中編撰《四庫全書》，戴震等采此書入天文類。且據《永樂大典》詳校明刊本，……洵善本也！……”（《錢寶琮科學史論文集》，科學出版社，1983年10月，第119—200頁）

① 蕭漢明：《論周易參同契的宇宙模型》，《道家文化研究》第二輯，上海古籍出版社，1992年8月版，第370頁。

理出自商高答周公問，故國人稱勾股弦定理為商高定理。



《易·繫辭》說：“大衍之數五十，其用四十有九。”<sup>①</sup>筆者以前曾論述過大衍之數是對天地之數五十有五的效法，尚未論及這種效法為何僅以四十有九為用<sup>②</sup>。歷代釋易之作對此有過種種解釋，該因不知其淵源而陷入穿鑿。翻開《周髀》，“周公與商高對話篇”的弦圖與左右圖，均為四個矩形組合而成的方圖，而圓出于方，方出于矩。該篇說：“平矩以為繩，偃矩以望高，覆矩以測深，卧矩以知遠，環矩以為圓，合矩以為方，……夫矩之于數，其裁制萬物，唯所為耳。”矩之用，測天測地，測遠測深，裁制萬物，無所不能。莊子所謂“六通四辟，小大精粗，其運無乎不在”，即此之謂也。勾股弦既然由“半其矩”而得，故勾股弦定理的意義充分體現了矩的作用。而矩又出于七七四十九，則七七四十九為矩之根基。《易》取四十有九為大衍之用數，實與《周髀》對此數的注重有關。《易·繫辭》認為，用大衍之數衍卦，“引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與祐神矣”。大衍之數何以能夠推算出“天下之能事”？答案不是正在《周髀》之中嗎？《繫辭》作者出于對《周髀》“矩之于數，其裁制萬物，唯所為耳”之說的膺服，對大衍之數衍卦的預知功能充滿信心。如《繫辭上》說：“是以君子將有為

① 本文所引《周易》正文，均據王船山《周易內傳》，金陵本，餘不一一出注。

② 蕭漢明：《關於河圖、洛書問題》，《周易研究》1995年第四期，第34—45頁。

也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與于此？參伍以變，錯綜其數，通其變遂成天地之文，極其數遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與于此？”

該篇與《易》的關係，除趙爽依經所附三圖之大方與大衍用數相合之外，另有一些說法，如“方屬地，圓屬天，天圓地方”，“筮以寫天。天青黑，地黃赤，天數之爲筮也。青黑爲表，丹黃爲裏，以象天地之位。是故知地者智，知天者聖”。此句似有脫文，“筮以寫天”句後應有“□□以寫地”，“天數之爲筮也”句後應有“地數之爲□□也”。寫，象也。所附三圖，奇數爲天數，以青寫之，如圖邊附文“勾實九青”；偶數爲地數，以黃寫之，如圖邊附文“股實十六黃”。脫文“□□以寫地”、“地數之爲□□也”，“□□”可能爲“棋局”，脫文的出現或許與蓋天說的發展有關，爲後世傳蓋天說者有意刪除。早期蓋天說主地平而方，無曲率，故以棋局象之。《晉書·天文志》以“天圓如張蓋，地方如棋局”爲《周髀》家說，其說似直接據《周髀》“周公與商高對話”而來，而今存傳本無此說。後世蓋天說主地與天一樣，都有曲率，若仍以盤象之，則與意不周。現存文字不對稱，有意刪除的跡象十分明顯。這種有意刪除的事可能發生在這三篇論文合編以後。《周髀》“七衡圖篇”云：“極下者，其地高人所居六萬里，滂沲四隕而下，天之中央亦高四旁六萬里。……天象蓋筮，地法覆盤，天離地八萬里。冬至之日雖在外衡，常出極下地上二萬里。”這個說法不僅視天有曲率，地亦有曲率，故天離地八萬里。“七衡圖”所主之蓋天說已經十分接近渾天說，不過僅就視力所及範圍之一半而已。當此篇與“周公與商高對話篇”合編以後，明顯的相互牴牾導致前者的被刪。合編的時間可能在東漢，故《漢書·藝文志》未錄此書，而趙爽有注存世。《晉書·天文志》所見之《周髀》，當爲尚未刪除之本。前賢多以爲此書成于一時一人之手，是以議論多有所失。

《易·繫辭》亦主蓋天說。所謂“天尊地卑，乾坤定矣”（《繫辭上》），視天地爲上下結構，天在上爲尊，地在下爲卑。天地設上下之位，《易》對天地之位的效法，主要表現在智與禮兩個方面，“知（智）崇禮卑，崇效天，卑法地”（《繫辭上》），智尚高明，故以天爲效法對象，禮以謙卑爲懷，故以地爲效法對象；又就形象而言，天體圓而地體方，《易》對天地之形的效法，則爲“蓍之德圓而神，卦之德方以知（智）”（《繫辭》）。運用蓍草的功效，可以通達天道的圓通與神聖；運用八卦的功效，可以通達地道的方正與智慧，這個說法明顯是從《易》的視角對《周髀》“知地者智，知天者聖”之說的承襲。

從《易·繫辭》對《周髀》“周公與商高對話篇”的吸取情況看，該篇的形成時間肯定早于《繫辭》，而莊子又有所聞見，故該篇的成篇時間的下限大致可以定在戰國早期。又該篇首句云“昔者周公問于商高”，明顯爲後人的追記文字，不可能成篇于西周初期。該篇正文中提到“古者包犧立周天曆度”，學界普遍認爲包犧氏是南方文化傳說中的人物，春秋晚期以後南北文化合流過程中逐漸爲中原文化所包容，故該篇成文的上限不會早于春秋晚期。至于該篇所記之內容，則爲“史尚多有之”的世傳“舊法”，該篇將此“舊法”的源頭追溯到大禹治水，說“故禹之所以治天下者，此數之所生也”。《周禮·天官》已記載有以圭表測地之法，而數學的發展根源于實踐，故這種說法並非完全沒有可能。

## 二

“榮方與陳子對話篇”是繼“周公與商高對話篇”之後的又一篇討論蓋天說的論文。趙爽注：“榮方、陳子，是周公之後人，非《周髀》之本文。然此二人共相解釋，後之學者謂之章句。因從其類，



列于事下。”從內容上看，“榮方與陳子對話篇”不是一般的對《周髀》本文作字句解讀，而是具體運用《周髀》本文提出的勾股原理，在蓋天說的天體結構範圍內對天體進行似為實測的文獻記載。由于內容與“周公與商高對話篇”一致，故趙爽作注時仍因其舊，從其類，保存其合編之貌。但就書名而言，“周髀”一詞唯見于“容方與陳子對話篇”：“周髀者何？”“古時天子治周，此數望之從周，故曰周髀。髀者，表也。”以朝代名釋周，以圭表釋髀，顯然是對一個既成篇名的說明。趙爽據此認定《周髀》為“周公與商高對話篇”的篇題，而“容方與陳子對話篇”則是類似章句一類的文字。合編後，以《周髀》為全部三篇之共名，單篇名稱盡失，幸賴趙爽之注，“周公與商高對話篇”之原篇名始可揣摩而得。

“榮方與陳子對話篇”對天體的實測，主要包含以下幾個方面：

1. 測天高、邪至日與日徑 “榮方與陳子對話篇”云：“周髀長八尺，夏至之日晷一尺六寸。髀者，股也；正晷者，勾也。正南千里，勾一尺五寸；正北千里，勾一尺七寸。日益表南，晷日益長，候勾六尺，即取竹，空徑一寸，長八尺，捕影而視之，空正掩日，而日應空之孔。由此觀之，率八十寸而得徑一寸。故以勾為首，以髀為股。從髀至日下六萬里而無影，從此以上至日則八萬里。若求邪至日者，以日下為勾，日高為股，勾股各自乘，並而開方除之，得邪至日，從髀所旁至日所十萬里。以率率之，八十里得徑一里，十萬里得徑千二百五十里，故曰日（此處原衍一“晷”字，據錢寶琮先生校勘刪）徑千二百五十里。”根據這個說法，天高與邪至日之數好像是通過實測得出的資料，實際則是據勾股率推出來的。髀高八尺，為八十寸；候勾六尺，為六十寸。以一寸千里算，八十寸即為八萬里，六十寸即為六萬里。邪至日則由勾股率的中值可求而得： $6^2 + 8^2 = 10^2$ （單位為萬里），然後“開方而除之”，“故邪至日為十萬里”。所謂立髀視晷影之類的實測，不過牽強附會勾股之率而已。

這種現象說明古人對商高定理的崇拜。崇拜轉化為教條，教條表現為附會。勾三股四弦五（亦即勾六股八弦十），這個比率是勾股弦三者之間的一個中值，古人將這個中值看作是勾股弦之間的最佳的理想值。天在上而不墜，地在下而不陷，天地之間的結構必然有一個理想的數值存乎其間，于是上述的比附現象就此出現了。《易·繫辭上》說：“凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。”“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”，奇數為天數，偶數為地數，這十個數可以“成變化而行鬼神”，古人對數的崇拜于此可見一般。在《周髀》，十分明顯的數崇拜未能見諸言辭，但由崇拜引出的教條與附會則尚還嚴重存在。

求日徑之法，亦出于勾股之理。竹長八十寸，空徑一寸。以空徑為勾率，竹長為股率，以率率之，得勾一里，股八十里。又知邪至日十萬里，以之為大股，則日徑為勾。將兩勾股相比，即：

$$1 : 80 = \text{日徑} : 100\,000 \dots\dots\dots (1)$$

$$\text{日徑} = 1 \times 100\,000 \div 80 = 1\,250 (\text{單位為里}) \dots\dots\dots (2)$$

竹長與空徑的取數，大抵據九九之積八十有一而來，與事理毫無干係。

唐代李淳風認為此段文字，“語與術違，是為大失”。所謂“語與術違”，即謂此處所得出的數字與勾股之術相違背。他說：“勾六尺，股八尺，弦十尺，角隅正方自然之數，蓋依繩水之定，施之于表矩。然則天無別體，用日以為高下，術既隨乎而遷，高下從何而定？”“術既隨乎而遷”，謂勾股之術的運用當隨所測事物之高下而比率有所變遷，如此則天高八萬里之數何以能夠確定？這個批評可謂切中古代教條主義的要害。此外，李淳風還從實測的意義上，對南北二表所測資料提出質疑。他說：“又按二表下地，依水平定其高下。……然地有高下，表望不同，後六術乃窮其實。”“榮方與

陳子對話篇”上述資料所得，並非出于實測，實乃純然出自附會，故這些資料被後人譏為“千古之大愚”（徐光啓《勾股義》序）。但若單從數理上言，其求日徑法體現出勾股率是一個變數，勾三股四弦五只是一個中值。所謂“髀者，股也；正晷者，勾也”，髀八尺，在實測過程中是一個不變數；晷影，則隨時而遷，或長或短，是一個變數。以勾正晷，即取一個實測所需的晷影長度為勾。正因為勾是一個變數，故在實測過程中最值得關注的是勾，是以《周髀》又進一步強調說：“以勾為首。”錢寶琮先生說：“《周髀》之術，姑不具論，藉或有之，亦不過當時知有勾三、股四、弦五之率耳，不足以言勾股通例也。”<sup>①</sup>這個說法未能注意《周髀》勾股率之運用，結論明顯有失偏頗。

**2. 求夏至、冬至、春秋分之日道徑及黃道周長** “榮方與陳子對話篇”云：“夏至南萬六千里，冬至南十三萬五千里，日中立竿測影，此二者，天道之數。”“此二者”，本作“此一者”，《古微書》卷一引作“此二者”，據改。夏至日中在周城測影，晷影長一尺六寸，冬至影一丈三尺五寸，以一寸千里率之，則夏至南距周城 16 000 里，冬至南距周城 135 000 里。故唯此夏至、冬至所測之數為天道之數。

求夏至日道之徑及周長：“今立表高八尺以望極，其勾一丈三尺。由此觀之，則從周北十萬三千里而至極下。”晷影一丈三尺，以一寸千里率之，為 103 000 里，此即天之中極北距周之數，再加夏至南 16 000 里，得 119 000 里，為夏至至天極之半徑，倍之，“凡徑二十三萬八千里，此夏至日道之徑也，其周七十一萬四千里。”以算式表示：

$$\begin{aligned} & \text{夏至日道徑：} (103\,000 \text{ 里} + 16\,000 \text{ 里}) \times 2 = 238\,000 \text{ 里} \\ & \dots\dots\dots (3) \end{aligned}$$

<sup>①</sup> 錢寶琮《周髀算經考》，《錢寶琮科學史論文集》，科學出版社，1983 年 10 月，第 126 頁。

夏至日周長： $2\pi r = 2 \times 3 \times 119\,000 \text{ 里} = 714\,000 \text{ 里}$

..... (4)

圓周率徑一周三( $\pi=3$ ),亦是一種粗澀的古率。

求冬至日道之徑及周長：“從極南至冬至之日中二十三萬八千里。從極北至其夜半，亦然。凡徑四十七萬六千里，此冬至日道徑也，其周百四十二萬八千里。”以天之中極南距周之數 103 000 里，再加冬至南 135 000 里，得 238 000 里，為冬至至天極之半徑；倍之，得 476 000 里，此冬至日道之徑；其周長則為 1 428 000 里。以算式表示：

冬至日道徑： $(103\,000 \text{ 里} + 135\,000 \text{ 里}) \times 2 = 476\,000 \text{ 里}$

..... (5)

冬至日周長： $2\pi r = 2 \times 3 \times 238\,000 \text{ 里} = 1\,428\,000 \text{ 里}$

.....,..... (6)

求春秋分日道之徑及周長：“從春秋分之日中，北至極下十七萬八千五百里，從極下北至其夜半亦然。凡徑三十五萬七千里，周一百七萬一千里。”春分秋分日夜分，測影均為七尺五寸五分，以一寸千里率之，則春秋分至周城為 75 500 里，再加天之中極北至周城之數 103 000 里，得 178 500 里，為春秋分至天極之半徑；倍之，得 357 000 里，此春秋分日道之徑；其周長則為 1 071 000 里。以算式表示：

春秋分日道半徑： $75\,500 \text{ 里} + 103\,000 \text{ 里} = 178\,500 \text{ 里}$

..... (7)

春秋分日道徑： $(75\,500 \text{ 里} + 103\,000 \text{ 里}) \times 2 = 357\,000 \text{ 里}$

..... (8)

春秋分周長： $2\pi r = 2 \times 3 \times 178\,500 \text{ 里} = 1\,071\,000 \text{ 里}$

..... (9)

從上述算式中，我們可以看到，春秋分的日道徑是 357 000 里，夏至日半徑(119 000 里)與冬至日半徑(238 000 里)之和，亦為 357 000 里，春分、夏至、秋分、冬至，同在一個日道之半徑相同的圓周上，其周長為 1 071 000 里。故 357 000 里即為黃道徑，1 071 000 里即為黃道之周長，積算之法與求春秋分日道周長同。從視運動觀察，黃道為太陽運行之軌迹，太陽在黃道上行經之恒星則稱之為宿。“故日月之道常緣宿，日道亦與宿正。”日月令朔交會及月蝕相去之數，稱為緣宿。黃道上列布着二十八宿，甄鸞注：“日行黃道以宿為正，故曰宿正。”

黃道被描述為一個圓形而不是橢圓形的軌迹，晷影資料不確，一寸千里之率的確定亦出自隨意性，春分、夏至、秋分、冬至日道徑有刻意拼綴之嫌，因此上述資料不能視為嚴格的天文資料，但對於瞭解先秦史官仰觀天文、揣摩日行軌迹的大致比率之類的情形，在天文學史上仍然具有一定的意義。

**3. 論日道之發斂與日照範圍** 日照範圍隨日道徑的變化而變化。春分秋分，“此日夜分之時也，故曰日照四旁各十六萬七千里。人望所見，遠近宜如日光所照。從周所望見北過極六萬四千里”。冬至夏至，從周城望見的情況又有不同。“南過冬至之日三萬二千里。夏至之日中，光南過冬至之日中，四萬八千里……。夏至之日中與夜半，日光九萬六千里，過極相加。冬至之日中與夜半，日光不相及十四萬二千里，不至極下七萬一千里。夏至之日，正東西望，直周東西日下至週五萬九千五百九十八里半。冬至之日，正東西方不見日。以算求之，日下至周二十一萬四千五百五十七里半。凡此數者，日道之發斂。”

春分秋分，日夜均，由算式(7)已知“日中北至極下十七萬八千五百里”，即“二分”之時日道之半徑為 178 500 里，趙爽注：“以日之時而日光有所不逮，故知日旁照十六萬七千里，不及天中一萬一千

五百里也。”以算式表示：

$$\text{春分秋分日照範圍之半徑：} 178\,500 \text{ 里} - 11\,500 \text{ 里} = 167\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (10)$$

這個日照範圍，是以春分秋分太陽所在位置為圓心所得出的半徑。若從周城以目視之，所得到的光照範圍尚需減去天之中極至周城之數 103 000 里，故“從周所望見北過極六萬四千里”。以算式表示：

$$\text{在周城春秋分所望見之日照範圍之半徑：} 167\,000 \text{ 里} - 103\,000 \text{ 里} = 64\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (11)$$

夏至與冬至，二者半徑之和與春秋分日道徑相等，故春秋分之日照範圍亦是夏至冬至之日照範圍。但由于夏至冬至與春秋分日道徑長短各不相同，故在周城所望見之日照範圍與春秋分所望見之範圍也不相同。如冬至，在周城所望見之日照範圍尚需減去冬至日中去周城之數 135 000 里。以算式表示：

$$\text{在周城冬至所望見之日照範圍之半徑：} 167\,000 \text{ 里} - 135\,000 \text{ 里} = 32\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (12)$$

同理，夏至在周城所望見之日照範圍，則需減去夏至日中去周城之數 119 000 里，以算式表示：

$$\text{在周城夏至所望見之日照範圍之半徑：} 167\,000 \text{ 里} - 119\,000 \text{ 里} = 48\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (13)$$

由于夏至冬至與天之中極距離不等，故日照有過極相接與不相及之別。夏至日照徑以 167 000 里倍之可得 334 000 里，減去由算式(3)所得夏至日道徑 238 000 里，則為夏至日中與夜半日光過極相接之數。以算式表示：

$$\begin{aligned} & \text{夏至日中與夜半日光過極相接之數: } (167\,000 \text{ 里} \times 2) - \\ & 238\,000 \text{ 里} = 96\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (14) \end{aligned}$$

冬至日照徑以 167 000 里倍之可得 334 000 里，減去由算式(5)所得冬至日道徑 476 000 里，則爲冬至日中與夜半日光不相及之數。以算式表示：

$$\begin{aligned} & \text{冬至日中與夜半日光不相及之數: } (167\,000 \text{ 里} \times 2) - \\ & 476\,000 \text{ 里} = -142\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (15) \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & \text{取其半，則爲日光不至極下之數。以算式表示:} \\ & -142\,000 \text{ 里} \div 2 = -71\,000 \text{ 里} \dots\dots\dots (16) \end{aligned}$$

若夏至冬至日在周城向正東西方向望日照，則依畢氏定理可求而得。如以夏至日道徑 238 000 里爲弦，以天之中極去周城的距離 103 000 里的二倍爲股，以弦實減去股實，得勾實開方，半之，即爲東或西至周城日照之數。以算式表示夏至在周城向正東或正西望日照之數：

$$\begin{aligned} & \sqrt{238\,000^2 \text{ 里} - (103\,000 \times 2)^2 \text{ 里}} \div 2 = 59\,598.7 \text{ 里} \dots\dots \\ & \dots\dots\dots (17) \end{aligned}$$

冬至日則以冬至日道徑 476 000 里爲弦，以天之中極去周城的距離 103 000 里的二倍爲勾，以弦實減去勾實，得股實開方，半之，即爲東或西至周城日照之數。以算式表示冬至在周城向正東或正西望日照之數：

$$\begin{aligned} & \sqrt{476\,000^2 \text{ 里} - (103\,000 \times 2)^2 \text{ 里}} \div 2 = 214\,557.7 \text{ 里} \\ & \dots\dots\dots (18) \end{aligned}$$

冬至在周所望見正東西日照範圍 214 557. 5 里，遠遠超出 167 000 里日照四旁之數，故云“冬至之日正東西方不見日”。

所謂“日之發斂”，謂太陽在黃道上的運行軌迹與天之中極的距離（即日道徑）是一個周期性的變數，又觀測點周城（即王城洛陽）在天之中極之南，由此引起的人目所望見的日照範圍在東西南北向也表現為一個周期性的變數。由視運動看日道往還之所至，應當發現冬至前後日行緩，夏至前後日行速，並由此得出黃道是一橢圓形的結論。但在先秦，中國古代天文學尚未達到這一水準。因此，上述有關日照範圍的種種煩瑣計算，既不涉及日光直射與斜射對不同地區氣溫的影響，更談不上對後世天文學的發展的直接作用。但該篇提出的秋分春分極下有光無光以及春分秋分晝夜之象的說法，視野開闊，具有極大的想像力，對後世哲學思想的發展有一定的促進作用。

該篇說：“春分之日夜分以至秋分之日夜分，極下常有日光。秋分之日夜分以至春分之日夜分，極下常無日光。故春秋分之日夜分之時，日所照適至極，陰陽之分等也。冬至夏至者，日道發斂之所生也。至，晝夜長短之所極。春秋分者，陰陽之修，晝夜之象。晝者陽，夜者陰。春分以至秋分，晝之象；秋分至春分，夜之象。”這裏以“陰陽之修”以及“晝夜之象”，表述日道由春分至秋分與由秋分至春分的不同特徵，而陰陽之義始盛于戰國中期，故此篇形成時期當在戰國中期。《莊子·齊物論》有“自此以往，巧曆不能得”之說，似莊子曾得見過曆算家之作，若此篇亦在其所見之列，也可證成此篇成于戰國中期。《易·繫辭上》云：“變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。”這個結論性的說法，明顯有取于“榮方與陳子對話篇”關於由春分至秋分與由秋分至春分的日道特徵，而易學界普遍認為《繫辭》成書于戰國後期，此亦可證該篇形成于戰國中期。《易·繫辭》有關天道的論述，大都是通過一些簡短的結論性的句式表述出來的，而這些簡短的結論性句式可以說無一句沒有來歷，只是由于年代久遠，文獻闕佚，以及對有些文獻諸如《周髀》各篇形



成時期的判斷失誤，導致這些結論性句式成了無源之水。

此篇形成時期判斷上最大的疑點，是春分、夏至、秋分、冬至這四個節令名稱究竟在那個時期才出現？《呂氏春秋·十二紀》稱夏至為“日長至”，冬至為“日短至”，而于春分秋分則皆稱“日夜分”，時賢多以為《呂氏春秋·十二紀》系戰國末期呂氏門人所著，而《周髀》“二至二分”的稱謂已與四季相連，故《周髀》只可能形成于西漢，不可能早至先秦。《禮記·月令》與《十二紀》是內容完全相同的著作，鄭玄注《月令》，據劉向《別錄》云：“此于《別錄》屬《名堂陰陽記》。”這說明《月令》本來屬於早期陰陽家的著作。又從《月令》所記天象看，該書的形成不可能晚至戰國末期。《月令》謂“仲冬之日，日在斗”，這個日纏度指仲冬月初太陽所在位置，那麼冬至則起于牽牛初。以歲差計，這個時期當在戰國中期之初前後一百年之內。因此，《月令》（亦即《十二紀》）成書在戰國中期，當無疑義。有關二十四氣完整的文獻記載，就現存文獻而言最早的要數《淮南鴻烈》。但該書是一部以道家思想為主體兼取諸子及先秦史料的綜合性著作，因此在考據學上把《淮南鴻烈》作為參考系，用以判斷某書的形成時期或用以證偽某先秦著作為偽書，在前賢已經出現過不少失誤。由于文獻有缺，在可以確認的戰國後期的文獻中尚未在其他著作中發現有關春分、夏至、秋分、冬至等名稱，但《月令》已有立春、立夏、立秋、立冬等四立與四季相連的稱謂，進一步將二至二分與四季相連的稱謂沒來由非得在二三百年後才出現。因此筆者認定《周髀》“榮方與陳子對話篇”是緊接着《月令》之後形成的曆算學著作。

本文先就《周髀》“周公與商高對話篇”、“榮方與陳子對話篇”與《易·繫辭》的關係作上述議論，餘《周髀》“七衡圖篇”因篇幅甚長，擬另文探討。

（原載《大易集奧》下，上海古籍出版社 2004 年 12 月）

## 藍甲雲《周易古禮研究》序

夏、商、周三代，是中國古代政教合一的禮教時代，其主要特徵是以天，或天帝、上帝為最高保護神，而人間的帝王則是天之子，是代替上帝管理民衆的最高統治者。《尚書·洪範》說：天子應將壽、福、康寧，以及提倡好的德行與壽終正寢作為五福，以上帝的名義敷告天下，使“凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以為天下王”。這裏所體現的是禮教時代最高統治者以上帝的名義，表現出的對民生的一種終極關懷。對於這一終極關懷的認識，顯然經歷了一個漫長的過程，可以說直到殷末周初才最終得到清晰的確認。而禮教的形成，也正是在這個過程中由產生而漸趨于完善的。

夏初的統治政權是在大禹治水的基礎上確立的，因此疆域自然比以前的部落聯盟要遼闊得多，包括的族群種類也是以前時期所不可比擬的。要維繫新政權的統治，就不可避免地要尋求一位格位更高的神靈，作為衆多族群的共同信仰，于是天或天帝、上帝就此誕生。一種全新的神權信仰從傳統巫教中滋生而出，這就是禮教。《尚書·甘誓》載啓伐有扈氏時說：“有扈氏威侮五行，殆棄

三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。”天在這裏享有無上權威，以天的名義去剿滅有扈氏無疑就是替天行道的合理行爲。

最高保護神的地位確立以後，其他天神地祇的位次必然會逐漸得以確認，正如人間天子的地位一經確立之後，朝廷各官員的位次以及社會各階層的地位也將逐漸理順一樣。這個確認過程，正是禮教的逐漸完善過程。由夏代開始，經過整個殷代，直至周初周公制禮作樂，禮教在整個西周進入到隆盛時期。禮教的基本特徵大致體現在以下三個方面：其一，人間的帝王是上帝之子，是受命于上帝的人間統治者，因而是神權與政權的最高體現。所以夏、商、周三代是政教合一的時代。其二，由恭敬事神所形成的一系列等級規範，是從上到下必須嚴格遵循的準則。天子、諸侯、公、卿、大夫、士，乃至庶民，祭祀的物件與規格都有等級區分，不可僭越。其三，人間的婚喪、宴飲、鄉黨鄰里關係，以及征戰、統治階層之間的上下或同等關係等，都依一定的尊卑觀念進行規範，還有與時令相關的農耕以及對自然環境的保護等行政管理等，也都有一定的禮儀。對人間事務的禮儀規範，大都具有法律的成分或道德的義蘊。由于禮教對於維繫統治秩序的重要性，所以到春秋早期，禮崩樂壞的趨勢剛剛開始出現之時，不少思想家爲此而大聲疾呼，強調禮的重要性。如《左傳》隱公十二年：“禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。”莊公二十三年曹劌說：“夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班爵之義，帥長幼之序；征戰以討其不然。”僖公十一年內史過說：“禮，國之幹也；敬，禮之興也。不敬則禮不行，禮不行則上下昏，何以長世？”

《周易》之成書過程漫長，《漢書·藝文志》說其“人更三聖，世歷三古”，已明確認定此書不是一人一時之作。其中卦、爻辭之作是否一定出自文王、周公之手，確定無疑的證據恐怕很難得到，但時限定在西周早期偏後或中期偏早或許有一定的可信度。既然西

周是政教合一的時代，那麼卦、爻辭的寫作與當時的天子有關係也屬合乎邏輯的推測。從卦、爻辭產生的時代背景而言，《易經》不可避免地會反映這個時期禮樂的隆盛狀況。至春秋時期以後，隨著禮崩樂壞狀況的日益嚴重，人文思潮開始興起並逐漸席捲整個中原大地，以往的許多神學觀念都會程度不等地經受到人文思潮的改鑄，而這正是《易傳》出現前後的時代背景，因此《易傳》中所反映的禮教內容無疑會表現出人文思潮改鑄的變遷。漢代崇尚五經，有向三代回歸的趨向，因此其所宣導的禮，既有三代之禮，亦保留有春秋戰國時期經人文思潮改鑄的禮。以後的各個時期的封建王朝，都因各自對禮的不同程度的需求而有所損益，直至明清之際啓蒙思潮的興起，禮的內涵也隨之蘊涵了其時代的新義。因此在《易傳》以後的釋《易》、注《易》、說《易》的著作中，其對《易》中之禮的詮釋，既有歷史意義的理解，亦不可避免地打上了時代影響的烙印。

但建國以來，學界對《易》中之禮以及易學中的禮一直缺乏系統研究，從而使易學研究表現出嚴重的不足。蘭甲雲君素來酷好《周易》，有幸師從著名禮學家、嶽麓書院博士生導師陳成國教授，潛心數年，專注于《易》禮，終于結出碩果，形成此篇專著，填補了易學研究中的一大空白。此書牽涉的知識面之寬，時間跨度之長，涉及歷代易學家人數之衆，都向讀者展示出研究的難度與深度，沒有甘于寂寞的勤奮精神，不可能選擇與完成這種課題的研究。此書或有不少未盡之義，但終不失其爲《易》禮方面的開創之作。有感于目前學術研究中浮躁之風的盛行，能見到像蘭甲雲君這樣的厚實之作，實在令人寬慰。是以不揣粗陋，樂爲之序。

蕭漢明丁亥年

易學史說



## 論漢代易學的基本特徵

### 一 漢代是易學的第一個繁榮期

《史記·儒林列傳》：“自魯商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿傳《易》。六世至齊人田何，字子莊，而漢興。田何傳東武人王同子仲，子仲傳菑川人楊何。何以《易》元光元年徵，官至中大夫。齊人即墨成以《易》至城陽相。廣川人孟但以《易》爲太子門大夫。魯人周霸、莒人衡胡、臨川人主父偃，皆以《易》至二百石。然要言《易》者本于楊何之家。”《漢書·儒林傳》：“自魯商瞿子木受《易》孔子，以授魯橋庇子庸。子庸授江東馯臂子弓，子弓授燕周醜子家，子家授東武孫虞子乘，子乘授齊田何子裝。及秦禁學，《易》爲卜筮之書獨不禁，故傳授不絕也。漢興，田何以齊田徒杜陵，號杜田生，授東武王同子中，雒陽周王孫、丁寬，齊服生，皆著《易傳》數篇。”司馬遷言商瞿經六世而傳田何，但未具體說及六世者各爲何許人，《漢書·儒林傳》補足了六世所傳之人。漢興而後，田何于元光元年以《易》徵，官至中大夫，是以由齊田徒杜陵，田何在漢興以後傳《易》

的首要地位，在這兩部史書中都得到了認同。而接下來的傳授情況《漢書》與《史記》有一點區別，《史記》特別強調楊何，認為即墨城、孟但、周霸、衡胡、主父偃等人言《易》皆本于楊何；而《漢書》則只講田何授王同、周王孫、丁寬、服生，不提楊何。這一差別的出現，可能的原因有二：其一，楊何傳《易》的影響在司馬遷之時尚有一定表現，其父司馬談即受《易》于楊何，故《史記》認為楊何傳《易》的地位十分重要。其二，楊何傳《易》的影響到後來日趨式微，沒有得力的傳人，故《漢書》略而不提。

《後漢書·儒林列傳》：“田何傳《易》授丁寬，丁寬授田王孫，王孫授沛人施讎、東海孟喜、琅邪梁丘賀，由是《易》有施、孟、梁丘之學。又東郡京房受《易》于梁國焦延壽，別為京氏學。又有東萊費直傳《易》，授琅邪王橫，為費氏學，本為古字，號古文《易》。又沛人高相傳《易》，授子康及蘭陵毋將永，為高氏學。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，費、高二家未得立。”這裏着重說的是丁寬一系的師承關係，目的可能在于交代施讎、焦延壽、京房之間的師承。故又說：“丁寬，《易》家之始師。”《漢書·藝文志》：“漢興，田何傳之，訖于宣元，有施、孟、梁丘、京氏列于學官。”據《漢志》，施氏又傳《易》于張禹、魯伯，禹授彭宣、戴崇，魯伯授毛萇、毛萇如、邴丹，由是施家有張、彭之學。孟氏授白光、翟牧，由是孟家有翟、孟、白之學。梁丘傳子臨，臨代五鹿充宗為少府，充宗授士孫、鄧彭祖、衡咸，由是梁丘家有士孫、鄧、衡之學。京房則傳東海殷嘉、河東姚平、河南乘弘，皆為郎、博士，由是《易》有京氏之學。“至成帝時，劉向校書，考易說，以為諸易家皆祖田何、楊敫（即楊何）、丁將軍（即丁寬），大誼略同，惟京為異黨。焦延壽獨得隱士之說，托之孟氏，不相與同。”（《漢書·藝文志》）

至于費氏學、高氏學，雖未立于學官，但出于在後漢的影響，故《儒林列傳》亦順便提及。《隋書·經籍志》：“費氏傳《易》，其本皆



古字，號曰‘古文《易》’，行于人間而未得立。後漢陳元、鄭衆皆傳費氏之學，馬融又爲《傳》以授鄭玄。玄作《易注》，荀爽又作《易傳》，魏代王肅、王弼並爲之注，自是費氏《易》大興。”費氏《周易注》，以《彖》、《象》、《繫辭》十篇之言解說上下經，併入《彖》、《象》于卦爻之下，改變了古《易》經傳分置的面貌。鄭玄亦沿其例，至王弼又進而將《文言》分置于乾坤二卦之下，一直流傳至今。至于文字方面，《漢書·藝文志》有所謂“劉向以中古文《易經》校施、孟、梁丘經，或脫去‘无咎’、‘悔亡’，惟費氏經與古文同”之說，學者或以此認爲施、孟、梁丘之經皆爲今文經，只有費氏經爲古文經。

在西漢初期，傳《易》者還有韓嬰、劉安及淮南九公；中期有梁丘賀先所曾受《易》之京房（別一京房，非焦延壽弟子），此人在漢宣帝之前，爲楊何弟子。後期有揚雄仿《易》所作之《太玄》，亦皆古文，而非今文。東漢初期，緯書形成，並成爲官方之學。其中《易緯》傳承了孟、京之學。東漢傳施氏《易》者有沛人戴賓，陳留劉昆、廣漢景鸞；傳梁丘《易》者有代郡范升、京兆楊政、潁川張興；傳孟氏《易》者有南陽窪丹子玉、中山鮎陽鴻孟孫、廣漢任安定祖。又虞翻稱其家學五世傳孟氏《易》。至于費直《易》在東漢的流傳，除陳元、鄭衆、馬融、鄭玄之外，還有潁川潁陰人荀爽。此外，荊州學派的劉表、宋衷、李譔均有易學著作傳世。還值得一提的是東漢末年道士魏伯陽的《周易參同契》，開啓了道教《易》之先河，對經學《易》亦有着重大影響。

兩漢是易學研究的第一個繁盛期。在這個時期，易家林立，說《易》解《易》之作蜂起。從易學流傳的方式而言，西漢重師法，東漢重家法。儘管這兩種方式都對易學思想的拓展有一定的制約性，但對兩漢易學衆多流派的形成却都起過重要的作用。

從漢代衆多的易學流派中，要找出其中的共同特徵，似乎並不是一件困難的事情。以往的研究，大多將漢代易學特徵歸結爲象

數易。相對於偏重講義理的易學時期而言，這個歸結是合理的。但這個歸結也有不足之處，這就是漢代易學亦有偏重講義理的時期，如西漢早期從田何直至丁寬，都是偏重義理的。孟喜而後象數學才逐漸興盛起來，至東漢末的荊州學派，也是偏重義理的。義理與象數偏重性的轉換，其間是否有某種內在關聯？又孟喜而後的象數易中，是否亦有着某種深刻的義蘊？

## 二 漢易特徵之一：由陰陽家 思想伸發而來的卦氣

漢代易學的首要特徵是卦氣說的思維結構。

西漢早期的易學著作，大都亡佚。從散見于有關著作中的佚文及輯佚看，早期的漢代易學的思想傾向，與當時盛行的黃老之學（特別是其中的陰陽家學說）有密切的關聯。如《淮南鴻烈·人間訓》云：“今霜降而樹穀，冰泮而求獲，欲其食則難矣。故《易》曰‘潛龍勿用’者，言時之不可行也。故‘君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。’‘終日乾乾’，以陽動也；‘夕惕若厲’，以陰息也。因日以動，因夜以息，惟有道者能行之。”又《淮南鴻烈·泰族》云：“夫濕之至也，莫見其形而炭已重矣；風之至也，莫見其象而木已動矣。日之行也，不見其移，騏驥倍日而馳，草木爲之靡，懸烽未轉而日在前。故天之且風，草木未動而鳥已翔；其且雨也，陰噎未集而魚已殮矣；以陰陽之氣相動也。故寒暑燥濕，以類相從，聲響疾徐，以音相應也，故《易》曰：‘鳴鶴在陰，其子和之。’”這裏所說的陰陽之氣，指的是寒溫之氣，故其所謂日陽夜陰、風雨陰晴以及“寒暑燥濕，以類相從”云云，皆與氣候之相動密切相關。而所謂“日動”“夜息”，則指人的行爲應當與時相應。這些說法，與黃老之學所汲取的陰陽家

的“四時之大順”的思想是一致的。《淮南九師道訓》已佚，故劉安易學之全貌不可得而觀，今從《淮南鴻烈》尚可見其一斑，已屬大幸。《淮南鴻烈》是黃老之學的總結性著作，亦是其終結之作。因此，淮南學派從黃老之學的視閥解讀《周易》，當是情理之自然。

孟喜的卦氣說，正是在西漢早期流行的黃老《易》思潮的基礎上，以具體的卦爻模擬氣候節令，並以此推測氣候的變化。孟喜的卦氣說，有一部分保存在《新唐書》卷二十七引述的僧一行《卦議》中。其說認為：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是為三十。而卦以地六，候以天五。五六相乘，消息一變。是有二變而歲復初。坎、震、離、兌，二十四氣，此主一爻。其初則二至二分也。坎以陰包陽，故自北起。微陽動于下，升而未達，極于二月，凝固之氣消，坎運終焉。春分出于震，始據萬物之元，為主于內，則群陰化而從之。極于正南，而豐大之變窮，震功究焉。離以陽包陰，故自南正，微陰生于地下，積而未章，至于八月，文明之質衰，離運終焉。仲秋陰形于兌，始循萬物之末，為主于內，則群陽降而承之。極于北正，而天澤之施窮，兌功究焉。故陽七之靜始于坎，陽九之動始于震。陰八之靜始于離，陰六之動始于兌。故四象之變，皆兼六爻，而中節之應備矣。

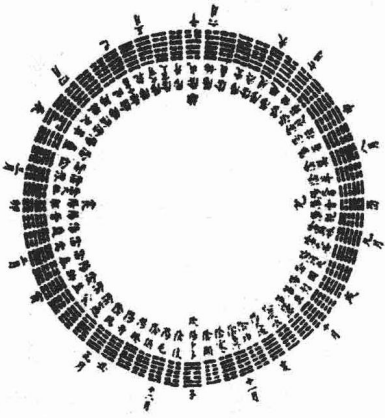
僧一行說：“十二月卦出于《孟氏章句》，其說《易》本于氣，而後人以人事明之。”在僧一行看來，孟氏的卦氣是以氣為本，儘管講到陰陽災變，但尚未與人事聯繫在一起。那麼，以卦氣說占驗人事吉凶，當始于京房。稱《孟氏章句》有十二月卦，但其所引用的部分只涉及坎、震、離、兌四正卦，以及此外的六十卦之中孚與豐兩卦。可見僧一行所引用的只是孟氏卦氣說的一部分。那麼除了四正卦之外，中孚與豐兩卦在餘下的六十卦中佔何種地位？僧一行所說的

孟氏十二月卦是哪十二卦？其在卦氣說系統中有什麼意義？由這些問題可知，孟氏卦氣說至少包含三個組成部分：一、四正卦。二、十二月卦。三、六十卦。要搞清楚這些問題，就必須瞭解朱震搜集的卦氣圖與《易緯》的有關論述。

朱震的卦氣圖，見于《漢上易傳·卦圖》卷中，一共有兩幅。一幅出自李溉，朱震認為“其說源于《易緯》”。另一圖，其架構也出自卦氣說，主旨在于通過卦氣說闡釋“乾坤並如，陰陽交錯”之義。



圖一



圖二

從上列兩圖結合《易緯》的相關內容可以看出，孟喜卦氣說的基本架構大致如下：

#### 第一，四正卦與二十四氣

四正卦即此兩圖中央的坎震離兌四卦。稱其為四正卦，是就所謂文王八卦方位而言。在文王八卦方位，坎正北，震正東，離正南，兌正西。所謂“坎、震、離、兌，二十四氣，次主一爻。其初則二至二分也。”四正卦每卦六爻，四卦二十四爻，每爻主一氣，則二十四爻共主二十四氣。四正卦每卦之初爻分主二至二分，即坎初六主冬至，震初九主春分，離初九主夏至，兌初九主秋分。《易緯·乾

元序制記》：“坎初六冬至，廣莫風；九二小寒；六三大寒；六四立春，條風；九五立夏，溫風；九五雨水；上六驚蟄。震初九春分，明庶風；六二清明；六三穀雨；九四立夏，溫風；六五小滿；上六芒種。離初九夏至，景風；六二小暑；九三大暑；九四立秋，涼風至；六五處暑；上九白露。兌初九秋分，閭闔風，霜下；九二寒露；九三霜降；九四立冬，始冰，不周風；九五小雪；上六大雪也。”這個說法與孟喜相合，其中配有九風，或許與九宮圖有關，不知孟喜卦氣說是否有此一說。《易緯·通卦驗》對四正卦值二十四氣，又增添了物候、晷長度、雲色，以及二十四氣與人體二十四脉的對應關係，九風也有所增添（如雨水增“猛風至”，清明增“清明風至”）。唐僧一行《卦議》有卦氣圖一幅，依四正卦二十四爻所值節氣，又配以六十卦的當值之卦，並分別列出該節氣之物候，這些內容，與孟喜卦氣說不相悖害，可能為孟喜卦氣所備，亦可能為後來人所充實與增補。

李溉的卦氣圖內圈四正卦用三畫的經卦，與每卦下以六爻配節氣的解說不符，應以六畫的別卦表示為宜。內容與《乾元序制記》大致相合而排列有交錯之別。接着以侯、大夫、卿、公、辟相配，則與卦氣不相涉。再接着是以六十卦配四正卦之爻，以及物候與十二月卦，則涉及到卦氣說的整體性架構，而與圖二的架構相銜接。

由于四正卦分值二至二分，所以四正卦是春、夏、秋、冬四象的標誌。就其與《說卦》的聯繫上看，四正卦明顯是從“帝出乎震”一節抽取出來的。《說卦》云：“震，東方也”；“巽，東南也”；“離也者，……南方之卦也”；“乾，西北之卦也”；“坎，……正北方之卦也”。其中，坤、兌疑有脫漏。至于月令配八卦，從八卦與萬物成養終始的對應關係看，已經有了清晰的體現。《易緯·乾鑿度》據此將八卦分為四正卦（震、離、兌、坎）與四維卦（巽、坤、乾、艮），四正卦各用一月，以當二至二分，四維卦除各自的當值月令外，又漸一

月，從而各用兩個月。此即所謂“四正四維分明”，而盡“生長收藏之道”。從四正四維卦到卦氣說，中間還經歷了一個八卦氣驗說，其內容可見于《易緯·通卦驗》，未知孟喜是否有這方面的議論，故從略。

第二，十二月卦與六十卦，一年內氣候的規則性變化與非規則性變化

十二月卦爲復、臨、泰、大壯、夬、乾；姤、遁、否、觀、剝、坤。這十二個卦的卦畫，形象地顯示出陰陽消長的規則性變化。卦氣說以此十二卦，作爲十二個月的標誌性的領銜的卦，所以又稱其爲十二月卦，或十二辟卦、十二消息卦。稱十二辟卦，是就其與六十卦的關係上取義的。《易緯·通卦驗》將六十卦按月排列如下：

寅：泰	漸	益	小過	蒙
卯：大壯	解	晉	隨	需
辰：夬	革	蠱	訟	豫
巳：乾	小畜	比	師	旅
午：姤	咸	井	家人	大有
未：遁	履	渙	豐	鼎
申：否	損	同人	節	恒
酉：觀	賁	大畜	萃	巽
戌：剝	困	明夷	无妄	歸妹
亥：坤	大過	噬嗑	既濟	艮
子：復	中孚	頤	蹇	未濟
丑：臨	升	睽	謙	屯

此表的排列以寅爲歲首，遵循的是夏正。若依二十四氣論，當取周正建子，即以子月爲歲首。六十卦每五卦值一月，每月以十二月卦之一卦領銜。圖二以六十卦環周于外，即是以上表每五卦爲一月

順次排列而成。以坎、震、離、兌四象言之，坎值冬，爲亥、子、丑三個月；震值春，爲寅、卯、辰三個月；離值夏，爲巳、午、未三個月；兌值秋，爲申、酉、戌三個月。《易緯·稽覽圖上》云“甲子卦氣起中孚”，中孚在子，謂微陽生于坎中。故此說當出于孟喜“自冬至初，中孚用事”之說。又孟喜說：“坎以陰包陽，故自正北，微陽動于下，升而未達，極于二月，凝固之氣消，坎運終焉。”圖一，以坎初六當冬至頃，冬至之後卦氣起于中孚，經復（十一月）、屯、謙、睽、升、臨（十二月）、小過、蒙、益、漸、泰（一月），至二月之需、隨，坎運告終。又孟喜說：“春分出于震，始據萬物之元，爲主于內，則群陰化而從之，極于正南，而豐大之變窮，震功究焉。”圖一，以震初九當春分晉，經解、大壯（二月）、豫、訟、蠱、革、夬（三月）、旅、師、比、小畜、乾（四月）、大有、家人、井、咸、姤（五月），至六月之鼎、豐，震卦才終究完成。可見，李溉所傳之卦氣圖，與孟喜卦氣說是十分吻合的。由此亦可知，所謂十二月卦與六十卦之次第也出自孟喜。

十二月卦，從復至乾，陽爻漸增，陰爻漸消，象徵一年內的氣候從十一月至四月，陽氣逐漸增長，氣候漸漸轉暖的趨勢；從姤至坤，陰爻漸增，陽爻漸消，象徵從五月至十月，陰氣逐漸增長，氣候漸漸轉寒的趨勢。但在這種轉寒轉暖的總趨勢中，具體的陰陽消長過程却是波動不已的，即圍繞總趨勢作上下不規則的運動。因此在十二組月卦中，每一組除領銜之卦外，另四卦的陰陽爻皆交雜不一，則是對一年內陰陽消長的非規則性變化的反映。十二消息卦的規則性運動，恰恰是通過這種非規則性波動實現的。故對卦氣說的評價，不能僅限于十二消息卦，必須把十二消息卦與六十卦的十二組卦看作是一個有機整體。那種認爲十二消息卦整齊劃一，機械死板，是人爲造作等說法，正是割裂十二消息卦與六十卦的有機關聯，孤立看待十二消息卦的必然結論。

### 第三，六日七分說

六日七分說，指六十卦在一年內的值日量。《易緯·稽覽圖》：“坎六、震八、離七、兌九。已上四卦者，四正卦，爲四象。每歲十二月，每月五卦（卦，原誤爲月），卦六日七分，每期三百六十五（五，原誤爲六）日，每四分（脫‘日之一’）。”六十卦，每卦主六日，則每爻主一日，六十卦三百六十爻，共主三百六十日。太初曆測得回歸年長度爲三百六十五日又四分之一，而六十卦不足其數，即餘五日又四分之一。于是又以一日爲八十分，四分之一日則爲二十分，那麼五日又四分之一，即爲四百二十分。再以六十卦分之，每卦各得八十分之七日。這樣，六十卦每卦便值六日八十分之七，簡言之，爲六日七分。六日七分說，以卦配曆法，是否出自孟喜，尚無確證，而《易緯》已多次言及。

京房稱四正卦爲方伯，取義于此四卦爲主宰四方之卦。又稱十二消息卦爲辟卦，其餘爲雜卦。這些大致與孟喜同。在二十四節氣的配置上，京房一改孟喜四正卦主二十四氣之法，以震、兌、坎、離、巽、艮六卦配二十四氣，即以六卦之初、四兩爻各主二氣，如坎初六主立春、立秋之類。至于六日七分，唐僧一行說：“京氏又以卦爻配期，坎、離、震、兌，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三，頤、晉、井、大畜皆五日十四分，餘皆六日七分。”（《新唐書》卷二十七引《卦議》）四正卦，因其用事各當二分二至之首，故各值八十分日之七十三，即不足一日而餘八十分之七。頤、晉、井、大畜四卦各在四正卦之前，各值五日十四分。八十分日之七十三，加五日十四分，合之爲六日八十分日之七，即六日七分。餘卦亦皆六日七分。

京房六日七分說與《易緯》之說小有差別。《易緯》六日七分說，是否出自孟喜，尚無確證。京房之說較《易緯》爲繁，故《易緯》六日七分說，有可能爲簡京氏之繁而得，並非一定出自孟氏。

綜上可知，卦氣說之主要內容是依據漢代所達到的天文曆法音律等成就，以及戰國以來積累的物候知識，然後配以卦爻值日、



值節氣、值四季而成。以卦爻的方式反映一年內陰陽二氣的升降變化，並未給已經取得的天文曆法成就增添更多的內容，孟喜、京房的用意也不在這個方面。在中國古代，天文曆法之所以受到重視，歷來都是與人事密切關聯在一起的。京房提出了建候說與積演算法，以推吉凶，考休咎。《易緯·稽覽圖》有推天元甲子之術、推易天地人之元術、推厄法、推厄所遭法、推軌之術，又《通卦驗》有候卦氣，以定二十四節令多發病之法。這些推算法，文字過簡，具體演算法大多失傳，故難以深究。

### 三 漢易特徵之二：以干支、五行配卦爻的功能模型

漢代易學特徵的第二方面為納甲、納支與五行說。

將十天干納入八卦之中，始見于京氏。《京房易傳》卷下：“分天地乾、坤之象，益之以甲、乙、壬、癸；震、巽之象配庚、辛；坎、離之象配戊、己；艮、兌之象配丙、丁。八卦分陰陽、六位、五行，光明四通，變易立節。”乾納甲、壬，內卦納甲，外卦納壬；坤納乙、癸，內卦納乙，外卦納癸。甲乙為十干之始，壬癸為十干之終，故以乾坤納甲乙壬癸，即囊括了十干陰陽之始終。震納庚，巽納辛；坎納戊，離納己；艮納丙，兌納丁。八卦分陰陽，十干亦分陰陽，以陽卦乾、震、坎、艮，納陽干甲、壬、庚、戊、丙，陰卦坤、巽、離、兌，納陰干乙、癸、辛、己、丁。卦有六位，每爻該得其所配之天干。又天干有五行，甲乙為木，丙丁為火，戊己為土，壬癸為水，五行亦因十干之陰陽而有陰陽之分。

將十二地支納入八卦之中亦始見于京氏。納支之法為：陽卦納陽支，陰卦納陰支，納陽支時依次順行，納陰支時依次逆行。陽

卦乾自初爻至上爻分別納陽支子、寅、辰、午、申、戌；震爲長子繼父，其所配地支與乾同；坎初爻起于寅，餘依次爲辰、午、申、戌、子；艮起于辰，餘依次爲午、申、戌、子、寅。陰卦坤自初爻至上爻分別納陰支未、巳、卯、丑、亥、酉，之所以起于未，則是基于“建子陽生，建午陰生”之義。午後爲未，故坤卦初爻起于未，取陰生之義。巽初爻起于丑，餘依次爲亥、酉、未、巳、卯；離初爻起于卯，餘依次爲丑、亥、酉、未、巳；兌初爻起于丑，餘依次爲亥、酉、未、巳、卯。地支亦有五行，寅卯爲木，巳午爲火，申酉爲金，亥子爲水，丑辰未戌爲土。

京氏卦氣說之所以與孟喜有別，原因正在于他的以卦配地支之說。地支可以紀月，既然八卦與地支相配，則月令與節氣自在其中。乾坤爲天地，是陰陽之根本，所以節氣不必設在此兩卦之中。餘下的六卦，坎初六主立春、立秋，六四主立夏、立冬；巽初六主雨水、處暑，六四主小滿、小雪；震初九主驚蟄、白露；九四主芒種、大雪；兌初九主夏至、冬至，九四主春分、秋分；艮初六主小暑、小寒，六四主清明、寒露；離初九主大暑、大寒，九四主穀雨、霜降。

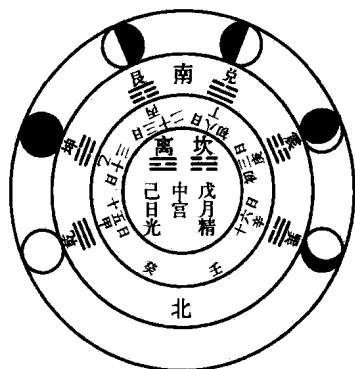
八卦納甲與納支經常是融爲一體的：

——壬戌	- -癸酉	- -庚戌	——辛卯	- -戊子	——己巳	——丙寅	- -丁未
——壬申	- -癸亥	- -庚申	——辛巳	——戊戌	- -己未	- -丙子	——丁酉
——壬午	- -癸丑	——庚午	- -辛未	- -戊申	——己酉	- -丙戌	——丁亥
——甲辰	- -乙卯	- -庚辰	——辛酉	- -戊午	——己亥	——丙申	- -丁丑
——甲寅	- -乙巳	- -庚寅	——辛亥	——戊辰	- -己丑	- -丙午	——丁卯
——甲子	- -乙未	——庚子	- -辛丑	- -戊寅	——己卯	- -丙辰	——丁巳
乾	坤	震	巽	坎	離	艮	兌

這樣，八卦的每一爻都有自身之干支，而干支各有陰陽、五行之性。其中陰陽有剛柔之質，五行有生克之用，于是卦與卦之間、爻與爻之間，以及爻自身，便呈現出多種多樣的豐富多彩的動態關聯。從哲學的意義上說，這種動態關聯性爲網狀思維的展開提供

了深厚的資源，為研究各種多元系統之間的綜合作用體的動態平衡發展準備了思維模型。

東漢魏伯陽著《周易參同契》，即將京房的納甲法用于月相的變化上，創造性地提出了月相八卦納甲法。魏氏月相納甲，八卦只用三畫組成的八經卦，其基本內容為：初三月芽初生，以震卦象之，納庚；初八月相上弦，以兌卦象之，納丁；十五月望，以乾卦象之，納甲壬。十六以後，月相由望轉缺，以巽卦象之，納辛；二十三月相下弦，以艮卦象之，納丙；三十月晦，以坤卦象之，納乙癸。坎為月，納戊；離為日，納己。戊己為土，在納甲圖式中居于中宮之位（見圖三）。



圖三

一月三十日，合于五行圖式外圈的成數之和。甲乙為木，其數八，東方；丙丁為火，其數七，南方；庚辛為金，其數九，西方；壬癸為水，其數六，北方。七八九六，少陽少陰老陽老陰，前者為易數，後者為易氣，數氣互相蘊涵，三十即易氣運動的一個終始循環周期。導致這一終始循環周期形成的根本原因在於日月的運行。《五相類》云：“坎戊月精，離己日光，日月為易，剛柔相合。”“青赤白黑，各居一方。土王四季，羅絡始終。”《易》之道在天，而懸象著明于天者莫過于日月，故“日月為易”。日月居于中宮戊己土位，月相的晦朔弦望，皆因日月之動而成；推而廣之，知道日月居中之意即把握了天道之樞紐，是以無論內丹與爐火，都應循此天道。

虞翻據魏伯陽月相納甲說進而提出“日月縣天成八卦象”之說，指出八卦乃天象自成，非聖人所造。他說：“易，謂日月。在天

成八卦象，縣象著明莫大(乎)日月是也。”“日月在天成八卦：震象出庚，兌象見丁，乾象盈甲；巽象伏辛，艮象消丙，坤象喪乙；坎象流戊，離象就己，故在天成象也。”“而讀《易》者咸以爲庖犧之時，天未有八卦，恐失之矣。天垂象，示吉凶，聖人象之，則天已有八卦之象。”其注“易”謂“字從日下月”，語義皆源于《契》“日月爲易”。日月運行于天，月受日照，依次顯現爲震兌乾巽艮坤之象，再加坎月離日本身之象，即爲日月懸天所成八卦之象。八卦既然是日月懸天自然生成之象，那麼其“非庖犧之所造”便似乎成了一個不容置疑的結論。不過，這只是針對八卦之象而言，至于八卦之畫，則爲“大人造爻象”，“則天八卦效之”而成。虞翻還根據八卦月相納甲取象，如“乾爲慶”、“坤爲喪”、“震爲主爲常”、“震爲樂爲行”、“震爲餘慶”、“巽爲餘殃”等，皆從月相納甲而來，並非是對孟喜卦象的簡單繼承。

唐代盛行的《火珠林》開創了納甲筮法之先河，學者皆認爲該書有漢代遺風，因爲此書確實是在《京氏易傳》的基礎上建構了一套新的筮法，此套筮法在以後的朝代(特別是在明代)中，又不斷得到修訂與充實，成爲流行至今的納甲筮法。其中所用的八宮、納甲納支、六親、世應、飛伏等皆來自京氏；其推算吉凶的依據亦據干支的五行生克機制。由此可見，京氏的納甲納支與五行說，對後世產生過重大影響。

#### 四 漢易特徵之三：從動態意義上形成的 升降說、卦變說與取象條例

升降說、卦變說，以及取象條例的創新與蕪雜，也是漢代易學的一大特徵。漢代易學的這一特徵，其升降說、卦變說是在闡述

《周易》的變化觀中形成的，而取象條例則是以變化的觀念看待易象的產物。

升降說成就于荀爽。陰陽往來升降，相感相應，氤氲變化，《易傳》已有相當深刻的表述。至漢代，孟喜講陰陽消息，卦氣的規則性與非規則性變化；京房講“陰陽升降，反歸于本，變體于有无”（《京房易傳·豐》），在理論的層面為升降說奠定了基礎。東漢後期，荀爽則以此建構了一個升降說的體系。這個體系以乾坤為本，以卦爻分布、陽升陰降與陰陽是否當位為升降之因。乾坤象徵天地，乾陽坤陰。天在上，地在下，故陽本在上，陰本在下，因此若陽在下則當升，陰在下則當降。如復初九在下，當升至五；泰初至三為陽，四至上為陰，陽升陰降則為天地交通，“天地二氣若時不交則為閉塞，今既相交，乃通泰也”（《荀爽易傳·泰》<sup>①</sup>）。又爻有位，陽爻居奇數位、陰爻居偶數位，謂之得位，反之則為失位。以此為據，乾九二、坤六五，不當位，故乾二當升，坤五當降。乾九四、上九，坤初六、六三，亦當有升降。乾坤是《易》之門戶，餘六十二卦該生于乾坤，故此六十二卦皆有升降。

卦變說本出于《彖傳》，《小象》亦時有言之。卦變，指一個卦體內不同爻性的兩爻位置發生變換後變成為另一卦。漢代用卦變解《易》始于荀爽，大成于虞翻。荀爽、虞翻講卦變，都以十二消息卦為主綫，但有程度深淺之別。荀爽在釋五陰一陽之剝時，“謂陰外變五，五者至尊，為陰所變，故剝也。”此即坤陰消乾陽至于五。以此推之，則四陰二陽之觀當為陰外變四，即坤陰消乾陽至于四。同此，消乾陽至于三，則為三陰三陽之否；至于二則為二陰四陽之遁，至于初則為一陰五陽之姤。由復至夬為陽息陰消，即為乾陽消陰之過程。由此可見，十二消息卦皆出自乾坤陰陽消息。虞翻認為，

① 馬國翰輯本。本多稱作荀爽《周易注》，應據《後漢書》稱為《荀爽易傳》。

由復至乾爲息卦，由姤至坤爲消卦。故卦變雖繁，然皆出自十二消息卦。如二陽四陰之卦皆出自臨、觀，二陰四陽之卦皆出自遁、大壯，三陰三陽之卦皆出自泰、否。以此推之，則一陽五陰之卦必出自復、剝，一陰五陽之卦必出自姤、夬。由《彖傳》經荀爽至虞翻，卦變說成爲解卦的一個重要系統，《周易》的隨時變易思想因此而得到更爲形象的彰顯。

在漢代，解讀《易經》卦爻辭，字字都要力圖從象上找到依據，以爲先聖作卦爻辭都是據象取義的。以上所講到的升降說、卦變說，都是從爻象的變動上取義的，是漢儒爲了說明《繫辭》“爻效天下之動”的思想所精心構思出來的易學成果，無論就其自身系統的嚴密性與哲學義蘊的深刻性，以及用其以爻象詮釋卦爻辭的功用而言，都是一種創造性思維的生動體現。除了用爻象釋卦之外，漢儒還特別重視以卦象釋卦。卦象，即八經卦所象徵的物象、義象。在先秦，《說卦》以及《左傳》、《國語》所記載的卦象之外，漢代學者還伸發出衆多的象。爲了充分說明卦爻辭與卦象之間的密切關聯性，又產生出許多取象條例，如互體、旁通、飛伏、反卦等，用以克服卦象與卦爻辭之間的阻隔。這些取象條例的基本原則亦是以動態的觀點看待卦象，即從卦象的不變性中看其變動性。

在一個別卦中，都有上下兩體，兩體各有其象，則一卦中有兩象。所謂互體，是取卦中二爻至四爻、三爻至五爻各成一體，于是又得兩體之象。二至三所成之卦，稱爲下互；三至五所成之卦，稱爲上互。這樣，一卦之中就由原來的兩象變成了四象。互體之例，先秦已然有之，如《左傳》莊公二十二年占、《繫辭》的十二“蓋取”等，但尚未普遍運用于釋卦。漢儒京房、鄭玄、荀爽等都有一定程度的重視，至虞翻而集其大成。虞翻的互體說，不僅主張在一個六畫卦內互出兩個三畫卦，而且還有四畫連互、五畫連互之舉。互體說，成倍地擴充了取象範圍，爲以卦象詮釋卦爻辭提供了方便。

旁通，是虞翻獨創的取象條例，取義于陰陽相通，即兩卦同位之爻的爻性全部相反者，陰通陽，陽通陰，是爲旁通。這種取象條例，在一卦本身之象難以詮釋卦爻辭時，則可取旁通卦之象釋之。晉代韓康伯以後直至宋代，多稱此種類型的兩卦爲反對卦；明代來知德、清代王夫之則稱此爲錯卦。

旁通講的是卦與卦之間的一種關係。京房所言之飛伏，也是講的卦與卦之間的關係，但較之旁通而言，情況就要複雜得多。飛伏是京房所首創，取義于陰陽的隱顯、有無。京氏說：“吉凶之兆，或見于有，或見于无。陰陽之體，不可執一爲定象，于八卦陽蕩陰，陰蕩陽，二氣相感而成體，或隱或顯，故《繫》云‘一陰一陽之謂道’。”（《京房易傳·豐》）京氏的飛伏說，大致可以歸結爲五種類型：其一，八經卦或八純卦之乾與坤、震與巽、坎與離、艮與兌互爲飛伏；其二，八宮的一至三爻變，依取所變之爻的顯現確定下體的飛伏卦，顯現者爲飛，隱去者爲伏。如艮宮初爻變爲一世卦賁，下體由艮而顯現爲離，則飛爲離，伏爲艮，故京氏云“與離飛伏”；艮宮二世卦爲大畜，下體由艮而顯現爲乾，則飛爲乾，艮爲伏，故京氏云“與乾飛伏”；艮宮三世卦爲損，下體由艮顯現爲兌，則飛爲兌，伏爲艮，故京氏云“與兌飛伏”。由上可見，一世卦至三世卦，皆取下卦爲飛伏。其三，四世卦至五世卦，則依上卦定飛伏。仍以艮宮爲例，艮宮四世卦爲睽，上體由艮顯現爲離，則飛爲離，伏爲艮，故京氏云“與離爲飛伏”。五世卦爲履，上體由艮顯現爲乾，則飛爲乾，伏爲艮，故京氏云“與乾飛伏”。其四，遊魂卦由五世卦之第四爻變而來，艮宮遊魂卦爲中孚，爲五世卦之上體由乾顯現爲遊魂卦之上體巽，則巽爲飛，乾爲伏，故京氏云“與乾飛伏”。其五，歸魂卦由遊魂卦下體三爻變而來，故依下體定飛伏，艮宮歸魂卦爲漸，由遊魂卦下體之兌顯現爲歸魂卦之艮，則飛爲艮，伏爲兌，故京氏云“與兌飛伏”。後世納甲筮法亦用飛伏之說，但主要用于爻。如所筮得的

卦，用事之爻缺六親所主之事，則以本宮卦取同位之爻爲伏，隱顯之義與京氏相同，而用卦用爻有別。

虞翻解《易》，還有反卦之說。所謂反卦，即將一卦顛倒相看，則爲另一卦。如泰否二卦，虞翻云泰“反否也”，又“否反成泰”；再如“觀反臨也”，“損反成益”，“咸反成恒”等。六十四卦乾、坤、坎、離、大過、小過、頤、中孚八卦，顛倒之後仍爲自身，爲反覆不衰之卦。除此之外，餘皆可以兩兩顛倒反覆。孔穎達稱此爲覆卦，來知德、王夫之稱此爲相綜之卦。《雜卦》、《序卦》皆兩卦一組，每組以反卦（即相綜）爲主，反覆不衰之卦不可綜，則用旁通（即相錯）。

## 五 結 語

漢代易學之早期，大致以講義理爲主。由于黃老之學占主導地位，因而那時的義理易學充滿了黃老之學的思想，特別是其中的陰陽家之學。孟喜而後的象數《易》，從思想的傳承上說，實際上與黃老《易》有着密切的關係。由卦氣所標誌的氣候的陰陽升降，以及干支、五行等等，都是陰陽家用以表示四時之大順的基本範式，所不同的只是黃老《易》以義理進行闡述，而孟喜以後的象數《易》是以象數表述的。將一年、四季、十二月、二十四氣，裝進卦爻之中，並不是一件輕而易舉的事情。由于有《周易》這樣一部專講變易的書，中國古代士人長期受到《周易》變化觀念的薰陶，所以用靜態的不變的眼光看待世界的方法很難在中國這塊古老的土地上生發出來。所以在漢代，《周易》中靜態的卦畫一直都被看作是變動不居的，作爲構成卦畫的基本要素的爻更是被當作卦體中最爲活躍的因素，這與《周易》的主旨是完全相符的。《繫辭》下云：“彖者，材也；爻也者，效天下之動者也。”彖指卦體，而爻則是卦體的組成



部分。爻的往來升降既然象徵了天下萬事萬物的變化，那麼靜態的卦體也就隨之會發生相應的變化。故《周易》一書，“言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。”（《繫辭》上）因而在認識與謀劃某種事情時，可以利用《周易》的卦爻首先進行模擬，然後通過充分的議論，確定好方案，最後付諸行動，以促成事物的變化。即“擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化”（《繫辭》下）。漢代的易學大家們正是遵循了這一思想，以卦爻模擬一年內陰陽二氣的運動變化，以及事物的變動性，創造出一系列的象數體例，生動形象地再現了氣象變化的規則性與非規則性進程。

至于五行說，其理論的意義則更突出的表現為一種功能模型。五行之間的相生相克，構成了多元系統之間的動態平衡。人的作用，則主要表現在平衡一旦被打破後，如何進行適當的調節，使事物恢復其平衡狀態，並在動態中保持持續發展。由于易學在五行說的理論建構上的貢獻，中國傳統醫學不僅由此發現了人體生理的自組織機制，而且形成了以恢復人體陰陽平衡為目標的醫療系統。這是靜態分析法所不可能望其項背的。

漢代易學的沒落，與取象的煩瑣有密切關係。由于取象條理過多，除了前已說及的之外，還有兩象、半象等，且條例之間沒有內在的關聯性，往往使人感到有很大隨意性。此外，過分地強調了以象詮釋卦爻辭的必要性，沖淡了對思想意境的把握，取象過程中又難免出現許多給人以生硬與牽強附會之感。所以，到魏王弼提出得意可以忘象之後，漢易因此而走向衰微。

（此文是2005年11月在日本東京大學召開的“易と術數研究の現段階”國際學術會議上所作的基調報告，主辦單位為大東文化大學。後收入《兩漢における易と三禮》，白井順譯，汲古書院平成十八年九月版）

## 論《京氏易傳》與 納甲筮法的文化內涵

從現存文獻考察，納甲筮法源起于西漢後期的《京氏易傳》。至唐代《火珠林》問世，此法已粗具規模，且京氏遺風猶存。宋明以降，《卜筮正宗》、《增刪卜易》、《斷易天機》等相繼問世，占筮之法因之日益精進，文化內涵也出現了不少變化。

漢代經學的主導傾向是儒家與陰陽家的結合。西漢設置的經學博士，大多擅長以陰陽家思想作為詮釋儒學經典的依託，《周易》作為五經之首，在這方面自然較其他經典更為凝重。以陰陽家思想詮釋《周易》，在《說卦傳》已見端倪，至西漢中期孟喜創卦氣說，方始奠定了漢代易學象數派的理論基石。《京氏易傳》的成就在於，極富創造性地建構了一系列新的易學條例，豐富了卦氣說的理論體系，完善了卦氣的靜態配置與積算運作的動態推衍程式。在此基礎上，《京氏易傳》將五行機制輸入卦爻之中，以定占斷的吉凶之義，從而革新了先秦以卦象與卦爻辭釋占的方法，開創了《周易》占筮的新局面。

## 一 起卦之法與“卜筮非襲于吉”

《京氏易傳》的起卦之法，後世多認為其廢止了《繫辭》所載的揲蓍遇卦之法。如項世安《項氏家法》云：

以京氏《易》考之，今世所傳《火珠林》者，即其法也。今占家以三錢擲之，兩背一面為“拆”，此即兩少一多，為少陰爻也；兩面一背為“單”，此即兩多一少，為少陽爻也；俱面者為“交”，交者拆之，此即三多，為老陰爻也；俱背者為“重”，重者單之，此即三少，為老陽爻也。蓋以錢代蓍，一錢當一揲，此自後人務為捷徑，以趨卜肆之便，而其本意尚可考也。

“以錢代蓍”之法，亦可擬七八九六之數，即以兩背一面擬八為少陰爻，以兩面一背擬七為少陽爻，以俱面擬六為老陰爻，以俱背擬九為老陽爻。由于此法簡捷，故後世《火珠林》及郭璞《洞林》等，均沿用此法。但此法是否一定發端于《京氏易傳》，項世安之說恐不足信。《京氏易傳》卷下云：

奇耦之數，取之于乾坤。乾坤者，陰陽之根本；坎離者，陰陽之性命。四營而成易，十有八變而成卦。卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，順則吉，逆則凶。夫《易》者，象也；爻者，效也。聖人所以仰觀俯察，象天地日月星辰草木。萬物順之則和，逆之則亂。夫細不可窮，深不可極，故揲蓍布爻，用之于下。筮分六十四卦，配三百八十四爻，序一萬一千五百二十策，定天地萬物之情狀。故吉凶之氣，順六爻上下次之，八九六七之數，內外承乘之象。

從上述議論看，《京氏易傳》與《繫辭》揲蓍起卦之法完全相同。若

以錢代蓍，便用不着分二、挂一、揲四、歸奇之四營以成一次變易，三變而得一爻，只需三錢擲一次便可得一爻。揲蓍布爻需十有八變方可成卦，而以錢代蓍只需擲錢六次便可得一卦。《京氏易傳》明白無誤地稱“揲蓍布爻”可以“定天地萬物之情狀”，可見《京氏易傳》尚恪守《繫辭》揲蓍布爻之法，並未改用以錢代蓍以遇卦。尚秉和《周易古筮考》云：“揲蓍爲占，其法太繁，有不能用于倉卒之時者，故古人以金錢代之，蓋自京（房）、郭（璞）而已然矣。”以錢代蓍實屬以簡代繁，但始于何時何人則有待另考。尚先生謂“自京、郭而已然”，恐爲誤信項世安之言所致。

《火珠林》有京氏遺風，不在于是否以錢代蓍，主要在于八宮世應與納甲之法及其文化內涵。八宮是一個總體框架。八宮之設不僅僅只是爲了尋卦方便，而是以爻象遞變爲基本特徵，深刻揭示出六十四卦之間的有序性與相關性，並以此模擬太陽在黃道軌迹上的運行狀況以及四季、二十四氣、七十二候的變遷。因此，觀《易》象即是觀天道，“萬物順之則和，逆之則亂”，人事亦然，故“王者亦當則天而行，與時消息，安而不忘亡，將以順性命之理”（同上）。天降之謂命，人與物受之而成性。所謂王者“則天而行”，謂王者能依時寄政，刑德不失其度，如此則政通人和，萬國咸寧，人與萬物則可各正其性命矣。然若王者不能則天而行，天將以災異譴告之，于是便有必要起卦，以定吉凶之源，以明得失之理。故京房云：“卜筮非襲于吉，唯變所適，窮理盡性于茲矣。”（同上）由上可知，京房以八宮總體框架，容納了天人感應的積算程式于其中，以便“考天時，察人事”（同上），而達于“窮理盡性”的目的。因此，京房建構的八宮框架，意在卜筮國家的氣象盛衰，而不在鄙夫愚婦淺近的吉凶禍福。其師焦贛曾云：“得我道以亡身者，必京生也。”後果不幸言中，京房因災變劾奏石顯專權，反被下獄處死。

## 二 八宮卦序與黃道軌迹

八宮卦序以八經卦自重(即八純卦)爲宮卦,然後每宮各自變出七卦,與宮卦共爲八,八宮共成六十四卦。八宮之次以乾率震坎艮三子、坤率巽離兌三女爲次。每宮之七變以宮卦爲本,初變爲第一爻變,二變爲第一至二爻變,三變爲第一至三爻變,四變爲第一至四爻變,五變爲第一至五爻變。六變謂之遊魂,爲五變後第四爻遊復原貌;七變謂之歸魂,爲遊魂後下三爻進而回歸原貌。如果說一變至五變,尚屬尋常之舉,而遊魂、歸魂之設則頗見匠心,居然將六十四卦毫無遺漏地建構成一個有序性的整體,其創造性足可與門捷列夫的《元素周期表》相媲美。

由視運動所得的黃道軌迹,反映一年內太陽在四象二十八宿中的運行進程。由於這個進程決定了四季、二十四氣、七十二候的變遷規律,因而受到歷代天文、曆法、醫學、兵學等各個學科的高度重視,更成爲諸子之學特別是陰陽家學派建構天人合一學說思想體系的重要組成部分。許多研究者都注意到天人合一一是中國傳統文化的一大特徵,但又往往忽略了一個重要的事實,這就是天人合一不只是一個觀點,而是一種致思走向,因而不同的學派儘管都遵循着這樣一種共同的致思走向,卻可以建構出各具特徵的不同的學術思想體系,從而顯示出中國傳統文化的多彩紛呈之象。

《京氏易傳》是《易》與陰陽家相結合的產物。它的理論基石是將六十四卦納入二十八宿組成的黃道圈,約當 2.35 圈。由於二十八宿各宿的周天度數有別,故以宿入卦所處爻位有一定差別。《京氏易傳》從八宮次序每卦納一宿,具體表敘如下:

乾宮

- 乾 “參宿從位起壬戌”  
姤 “井宿從位入辛丑”  
遁 “鬼宿入位降丙辰”(按:“辰”當爲“午”之誤。)  
否 “柳宿從位降乙卯”  
觀 “星宿從位降辛未”  
剝 “張宿從位降丙子”  
晉 “翼宿從位降己酉金”  
大有 “軫宿從位降甲辰”

震宮

- 震 “角宿從位降庚戌土”  
豫 “亢宿從位降乙未土”  
解 “氐宿從位降戊辰”  
恒 “房宿從位降辛酉”  
升 “心宿入位降癸丑”  
井 “尾宿從位降戊戌”  
大過 “箕宿從位降丁亥”  
隨 “斗宿從位降庚辰”(按:“斗宿”,津逮秘書本作“計都”,誤。)

坎宮

- 坎 “牛宿從位降戊子”  
節 “女宿從位降丁巳”  
屯 “虛宿從位降庚寅”  
既濟 “危宿從位降己亥”  
革 “室宿從位降丁亥”  
豐 “壁宿從位降庚申”  
明夷 “奎宿從位降癸丑”

師 “婁宿從位降戊午”

艮宮

艮 “胃宿從位降丙寅”

賁 “昴宿從位降己卯”

大畜 “畢宿從位降甲寅”

損 “觜宿從位降丁丑”

(以上二十八宿入卦,已周黃道一圈。)

睽 “參宿從位降己酉”

履 “井宿從位降壬申”

中孚 “鬼宿從位降辛未”

漸 “柳宿從位降丙辰”

坤宮

坤 “星宿從位降癸酉金”

復 “張宿從位降庚子”

臨 “翼宿從位在丁卯”

泰 “軫宿從位降甲辰”

大壯 “角宿從位降庚午”

夬 “亢宿從位降丁酉”

需 “氐宿從位降戊申”

比 “房宿從位降乙卯”

巽宮

巽 (按:此處缺文。當為心宿從位降辛卯。)

小畜 “尾宿從位降甲子”

家人 “箕宿從位降己丑”

益 “計宿從位降庚辰”(按:計宿當為斗宿。)

无妄 “牛宿從位降壬午”

噬嗑 “女宿從位降己未”

頤 “虛宿從位降丙戌”

蠱 “危宿從位降辛酉金”

### 離宮

離 “室宿從位降己巳火”

旅 “壁宿從位降丙辰”

鼎 “奎宿從位降辛亥水”

未濟 “婁宿從位降戊午火”

蒙 “胃宿從位降丙戌土”

渙 “昴宿從位降辛巳火”

訟 “畢宿從位降壬午火”

同人 “觜宿從位降己亥水”

(以上二十八宿入卦,再周黃道一圈)

### 兌宮

兌 “參宿從位降丁未土”

困 “井宿從位降戊寅”

萃 “鬼宿從位降乙巳”(按:津逮秘書本“鬼”誤作“翼”。)

咸 “柳宿從位降丙申”

蹇 “星宿從位降戊申”

謙 “張宿從位降癸亥”

小過 “翼宿從位降庚午”

歸妹 “軫宿從位降丁丑土”

起于乾宮乾卦,至于兌宮歸妹卦而六十四卦終。二十八宿起于西方白虎參宿與南方朱雀七宿,日行躔度在黃道軌迹上遷移兩圈,至參宿與南方朱雀七宿,周而復始。《京氏易傳》二十八宿入卦的起始點定在五月,與孟喜卦氣說以卦配月令有別。明代張介賓對日行躔度的遷移有過如下通俗說明:



春分二月中，日躔壁初，以次而南，三月入奎婁，四月胃昂畢，五月觜參，六月入井鬼，七月入柳星張；秋分八月中，日躔翼末，以交于軫，循此而北，九月入角亢，十月入氐房心，十一月入尾箕，十二月入斗牛，正月入女虛危，至二月復交于春分而入奎壁矣。 (《類經圖翼》卷一)

張氏取漢代以來天文曆法的一貫說法，以春分日躔壁奎而南爲天門，秋分日躔軫角而北爲地戶。《京氏易傳》以天象占人事，故取夏至日躔參井爲始，爲人門；其對應點冬至日躔箕斗則爲鬼門。天門地戶、人門鬼門之說由來已久，京房將此意歸入八宮，其說云：

孔子云：《易》有四易，一世二世爲地易，三世四世爲人易，五世八純（按：“八純”誤爲“六世”，據惠棟《易漢學》改）爲天易，遊魂歸魂爲鬼易。

二十八宿入六十四卦，兩周天而有奇，天門地戶、人門鬼門之說無法入圖，故改爲每宮皆包含此意。如同《繫辭》謂每卦六爻皆含三才之道，而不以三才分別配屬六十四卦，手法類似。

日行躔度在黃道上的遷移，是四季、二十四氣、七十二候更替的恒常的決定性因素，壁奎而南，日就陽道，日漸長而時漸暖，至參井而達鼎盛；軫角而北，日就陰道，日漸短而時漸寒，至箕斗而歸于陰極。故論陰陽之消長升降，舍此不足以立言。

### 三 八宮與納甲、納支、世應

納甲納支與世應，論者多以爲是與八宮卦序並列的京氏易學條例，致使文意多有割裂之嫌。其實納甲納支與世應是八宮卦序的從屬系列，京氏通過這些從屬系列，將八宮六十四卦編織成爲一

種網狀結構，從而與《序卦傳》的單向式綫性思維結構相區別。

關於八卦納甲，《京氏易傳》卷下云：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎離之象配戊己，艮兌之象配丙丁。

這裏講的是以卦納甲，乾坤二卦象天地，為陰陽之根本，故配之以甲乙壬癸，括十天干之終始，具體配置為乾納甲壬，坤納乙癸。坎離象日月，《繫辭》謂“懸象著明莫大乎日月”，故京氏認為“坎離者，陰陽之性命”，並以坎納戊，離納己。根據陽卦納陽干、陰卦納陰干以及天干的五行方位，乾之甲壬（陽）、坤之乙癸（陰）當東方與北方；坎之戊（陽）、離之己（陰）當中央。震納庚陽，巽納辛陰在西方；艮納丙陽，兌納丁陰在南方。東漢末期魏伯陽《周易參同契》據此創月相納甲法，在易學史上產生過重大影響。

納支之法的基本原則出自卦氣說，但與孟喜以卦配氣有別，《京氏易傳》卷下云：

立春正月節在寅，坎卦初六、立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六（按：“巽”為“坤”之誤，又“初六”當為“六四”），處暑同用。驚蟄二月節在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兌卦九四，春秋分同用。清明三月節在戌，艮卦六四，寒露同用。穀雨三月中在酉，離卦九四，霜降同用。立夏四月節在申，坎卦六四，立冬同用。小滿四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒種五月節在午，乾宮九四，大雪同用。夏至五月中在巳，兌宮初九，冬至同用。小暑六月節在辰，艮宮初六，小寒同用。大暑六月中在卯，離宮初九，大寒同用。

孟喜卦氣說見于《易緯》之《乾元序制記》和《通卦驗》、《稽覽圖》。其中涉及以八卦配節令者有兩種情況：其一，以坎震離兌四正卦二十四爻配二十四氣：坎初六冬至、九二小寒、六三大寒、六

四立春、九五雨水、上六驚蟄；震初九春分、六二清明、六三穀雨、九四立夏、六五小滿、上六芒種；離初九夏至、六二小暑、九三大暑、九四立秋、六五處暑、上九白露；兌初九秋分、九二寒露、六三霜降、九四立冬、九五小雪、上六大雪。其二，以八卦配節氣：乾主立冬、坎主冬至、艮主立春、震主春分、巽主立夏、離主夏至、坤主立秋、兌主秋分，八卦共主二分二至四立。與上述兩種配法不同，《京氏易傳》以八卦配氣的配法是：以乾坤震巽各配二氣，共八氣；以坎離艮兌各配四氣，共十六氣。由上可知，卦氣說的以卦配氣，服從于各自思想體系的需要，因而不能簡單地將孟喜卦氣說的易學條例到處亂套。

《京氏易傳》以卦配氣落實在爻位上。如“芒種五月節在午，乾宮九四，大雪同用”，即謂乾九四爻納地支午，配節氣為芒種、大雪；又如“驚蟄二月節在子，震卦初九，白露同用”，即謂震初九爻納地支子，配節氣為驚蟄、白露。根據陽卦納陽支、陰卦納陰支的規則，乾九四至上九，所納地支為午申戌，則其初九至九三當為子寅辰；震初九至六三，為子寅辰，九四至上六當為午申戌。乾為父，震為長男，乾震各爻所納地支相同。然由于乾震所納天干不同，故乾震六爻稱謂依然有別，乾初至上為甲子、甲寅、甲辰、壬午、壬申、壬戌，震初至上為庚子、庚寅、庚辰、庚午、庚申、庚戌。“雨水正月節在丑，坤卦六四，處暑同用”，是坤六四至上六為丑亥酉，則初六至六三為未巳卯；“小滿四月中在未，巽卦六四，小雪同用”，是巽六四至上九為未巳卯，初六至九三為丑亥酉。坤起未巽起丑，所納天干也不同，因而相互區分，坤納乙癸，從初至上為乙未、乙巳、乙卯、癸丑、癸亥、癸酉；巽納辛，從初至上為辛丑、辛亥、辛酉、辛未、辛巳、辛卯。“立春正月節在寅，坎卦初六，立秋同用”，“立夏四月節在申，坎卦六四，立冬同用”，坎為陽卦，初六至六三為寅辰午，六四至上六為申戌子。“穀雨二月中在酉，離卦九四，霜降同用”，“大暑六

月中在卯。離宮初九，大寒同用”，離爲陰卦，九四至上九爲酉未巳，初九至九三爲卯丑亥。坎納戊離納己，故坎卦六爻地支前皆得天干戊，離卦六爻地支前皆得天干己。“清明三月節在戌，艮卦六四，寒露同用”，“小暑六月節在辰，艮宮初六，小寒同用”，故艮六四至上九爲戌子寅，初六至九三爲辰午申。初六至九三爲辰午申。“春分二月中在亥，兌卦九四，秋分同用”，“夏至五月中在巳，兌宮初九，冬至同用”，故兌九四至上六爲亥酉未，初九至六三爲巳卯丑。艮納丙兌納丁，故艮卦六爻地支前皆得丙，兌卦六爻地支前皆得丁。

八宮卦納甲納支既定，餘五十六卦的納甲納支便十分容易處理了。凡下體同某宮卦者即用某宮卦下體之干支，上體同某宮卦者即用該宮卦上體之干支。這樣，六十四卦便由納甲納支編織成爲一個整體網路，而二十四氣則存于八宮卦之中。

關於八宮六十四卦的世爻，從形式上看是指某宮內第一二三四五世卦的第一二三四五位之爻，遊魂同于四世，歸魂同于三世，宮卦以上爻爲世。然從實質上看，世爻皆爲二十八宿入卦從位之爻。如乾宮乾卦“參宿從位起壬戌”，壬戌即上九，居世；姤卦“井宿從位入辛丑”，姤下體巽初爲辛丑，居世；遁卦“鬼宿入位降丙辰（“辰”當爲“午”）”，遁下體艮六二爲丙午，居世；否卦“柳宿從位降乙卯”，否下體坤三爲乙卯，居世；觀卦“星宿從位降辛未”，觀上體巽四爲辛未，居世；剝卦“張宿從位降丙子”，剝上體艮五爲丙子，居世；晉卦遊魂，“翼宿從位降己酉金”，晉上體離四爲己酉，居世；大有卦歸魂，“軫宿從位降甲辰”。大有下體乾三爲甲辰，居世。餘五十六卦世爻的認定，亦依宿星所從之位。

世爻確定之後，隔二位即爲應爻。《易緯乾鑿度》云：“初爲元士，二爲大夫，三爲三公，四爲諸侯，五爲天子，上爲宗廟。凡此六者，陰陽所以進退，君臣所以升降，萬人所以爲象則也。”《乾鑿度》

的這一說法，實出自《京氏易傳》，多見於講世應之時。以坤宮為例，宮卦坤“宗廟居世，三公爲應”，宗廟爲上六，三公爲六三；一世卦復“初九元士立世，六四諸侯見應”；二世卦臨“九二大夫立世，六五至尊應上位”；三世卦泰“三公立九三爲世，上六宗廟爲應候”；四世卦大壯“九四諸侯立世，初九元士在應”；五世卦夬“九五立世，九二大夫爲應”；需“遊魂立世諸侯，應初九元士”；比“歸魂六三，三公居世，應上六宗廟”。餘七宮世應關係與此相類。尚秉和《周易古筮考》云：“世應者，卦中之主，所恃以推吉凶者也，略如貞悔。世爲我，應爲彼。”在占筮活動中，世爻與應爻只是推斷吉凶的靜態因素之一，一般依此二爻所納地支的五行屬性的生克關係而定，應生世或世克應爲吉，應克世或世生應爲凶。

由上可見，八宮中的世應關係既反映了天道的生克制化，亦反映了統治階級各階層之間的和諧與衝突。世爻既是宿星從位所降之爻，又是某一社會階層的象徵，因而它與應爻的生克關係，便將天道與人事合於一體，從而形成了京房納甲筮法中天人感應的一道感光區。尚秉和先生所說的“世應者，卦中之主”，合於《京氏易傳》，而在後世納甲筮法中，京房的這道感光區已被降到次要地位。

#### 四 八宮與飛伏、六親

與後世納甲筮法的一個明顯區別是，《京氏易傳》設世爻後不另設用爻，因此世爻是一卦之主爻，在占筮中起用爻的作用。世爻在本卦中有相應的應爻，又與另一確定卦的同位爻有陰陽隱顯的關係，前者稱爲世應，後者稱爲飛伏。朱震《漢上易傳》云：“凡卦見者爲飛，不見者爲伏。飛，方來也；伏，既往也。”朱震只講了隱顯，未及陰陽相對，可能與《火珠林》筮法的流行有關。後世納甲筮法

只在用爻上講飛伏，不過問隱顯兩方是否一定陰陽相對。後世納甲筮法的這一變更，有損《京氏易傳》關於陰陽升降消長隱顯思想的完整性，是筮法追求實用範圍的廣泛性必然導致的結果。

《京氏易傳》論飛伏，具體分以下三種情況：

其一，以八宮官卦世爻的陰陽對應定飛伏。如乾卦上九爲世爻，故“與坤爲飛伏居世”，反之坤亦“與乾爲飛伏”。震與巽、坎與離、艮與兌，皆爲上爻居世，且陰陽相對而互爲飛伏。

其二，每宮由官卦化出的一至五世卦之世爻，與官卦對應爻位之爻爲飛伏。凡一至三世變，世爻與官卦同位爻之飛伏存于下體；凡四、五世變，世爻與官卦同位爻之飛伏存于上體。以震宮爲例，一世卦豫爲官卦震初爻變，下體爲坤，故云“與坤爲飛伏”，豫世爻初六爲陰，與官卦初九陽爻對應；二世卦解爲初、二爻變，下體成坎，故云“與坎爲飛伏”，解世爻九二爲陽，與官卦六二陰爻對應；三世卦恒爲初、二、三爻變，下體成巽，故云“與巽爲飛伏”，恒世爻九三爲陽，與官卦六三陰爻對應；四世卦升爲官卦初、二、三、四爻變，上體成坤，故云“與坤爲飛伏”，恒世爻六四爲陰爻，與官卦九四陽爻對應；五世卦井爲官卦初、二、三、四、五爻變，上體成坎，故云“與坎爲飛伏”，升世爻九五爲陽爻，與官卦六五陰爻對應。

其三，遊魂卦之世爻與本宮五世卦之對應爻爲飛伏，存于上體；歸魂卦之世爻與本宮遊魂卦之對應爻爲飛伏，存于下體。仍以震宮爲例，遊魂卦大過世爻九四由五世卦井第四爻遊變而來，上體成兌，故云井上體與“坎爲飛伏”，大過世爻九四爲陽爻，與五世卦井六四陰爻對應；歸魂卦隨世爻六三爲遊魂卦大過下體復歸于官卦震而來，因而與遊魂大過下體“巽爲飛伏”，隨六三爲陽，與遊魂大過九三陽爻對應。

以上世爻皆爲飛爲顯，對應爻則爲伏爲隱，且皆合于陰陽隱顯對應之理。後世納甲筮法因取用爻有缺時才求助于飛伏，這樣飛

爲陽時伏不一定爲陰，飛爲陰時伏也不一定爲陽，陰陽隱顯之理因之蕩然無存。

以六親入卦，將社會人倫關係配入爻象，並以五行生克機制推演人事的吉凶變化，亦始於《京氏易傳》。

八卦鬼爲繫爻，財爲制爻，天地爲義爻，福德爲寶爻，同氣爲專爻。

水配位爲福德，木入金鄉居寶貝，土臨內象爲父母，火來四上嫌相敵，金入金鄉木漸微，宗廟上建。（《京氏易傳》卷下）

繫爻指官鬼，制爻指妻財，義爻指天地父母，寶爻指子孫福德，專爻指兄弟姊妹。根據乾卦各爻的六親配屬，可知後世納甲筮法與《京氏易傳》的六親配屬原則基本相同，即皆以本宮官卦的五行屬性爲我，卦中之爻的地支五行屬性，凡生我者爲父母義爻，克我者爲官鬼繫爻，我生者爲子孫寶爻，我克者爲妻財制爻，比和者爲兄弟專爻。八宮卦五行屬性：乾兌金，坤艮土，震巽木，坎水，離火。以乾爲例：乾，官卦五行屬性爲金，初九爻甲子，子爲水，金生水，爲我生者子孫寶爻，故云“水配位爲福德”；九二爻甲寅，寅爲木，爲我克者妻財制爻，故云“木入金鄉居寶貝”；九三甲辰，辰爲土，爲生我者天地父母義爻，故云“土臨內象爲父母”；九四壬午，午爲火，爲克我者官鬼繫爻，故云“火來四上嫌相敵”；九五壬申，申爲金，爲比和者兄弟姊妹專爻，故云“金入金鄉木漸微”。上九壬戌，戌爲土，當爲生我者父母義爻，而《京氏易傳》只言“宗廟上建”，此處似透露出《京氏易傳》與後世納甲筮法在配置六親上的一點差別，即乾上九爲宗廟居世，世爻爲我，故不另配置其他五親。就官卦而言，六親皆備。由官卦變出的卦，世爻也當爲我，不必配置其他五親。後世納甲筮法設用神，世爻增配其他五親，淡化了世爻爲我之義。

## 乾(乾下乾上)

上九	父母	壬戌	“宗廟上建”
九五	兄弟	壬申	“金入金鄉木漸微”
九四	官鬼	壬午	“火上四來嫌相敵”
九三	父母	甲辰	“土臨內象爲父母”
九二	妻財	甲寅	“木入金鄉居寶貝”
初九	子孫	甲子	“水配位爲福德”

《京氏易傳》只據陰陽災異起卦，合于《易·繫辭》“天垂象，見吉凶”之意。六親之設，在“積算”過程中不起決定作用。而六親在後世納甲筮法中却起着舉足輕重的作用，主要爲：一、依六親取用神。後世納甲筮法不以陰陽災異爲限，而以滿足人們求財、訟獄、失物、婚姻、疾病、出行及父母兄弟子女等衆多方面趨吉避凶的預測要求爲目的，故以六親爲目增設用爻（即“用神”），以強調占筮的針對性。二、用神確定後，再根據各爻地支的五行屬性即其與用神的生克關係，找出元神與忌神，即生扶用神者爲元神，克制元神者爲忌神。與用神相對立的還有一重間接的對立因素，這就是仇神，它的作用是生扶忌神而克制元神。用神、元神、忌神、仇神共存于一卦之中，從而使一卦呈現爲動態的矛盾綜合體。這種動態的矛盾綜合體的狀態，是依用神的確定爲轉移的，如求財取妻財爻，問長輩之事取父母爻，官運與訴訟之類取官鬼爻，問同輩之事取兄弟爻，問晚輩之事取子孫爻。這樣，用神並不像世爻那樣固定在一定的爻位上，由此也就牽動了元神、忌神、仇神的位置變化。

由上可知，後世納甲筮法每卦的六親配置是固定的，因而是靜態的，然由于所占之事不同而導致的用爻的非固定性，使該卦矛盾綜合體呈現出變動性。較之《京氏易傳》僅限于穩定的世爻應爻而言，後世納甲筮法增設用神、元神、忌神、仇神之舉，無疑豐富了筮法的思辨性，凸顯了吉凶結論內在的得失之理。《京氏易傳》卷



下云：

天地若不變易，不能同氣。五行迭終，四時更廢，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所占。吉凶共列于位，進退明乎機要。《易》之變化，六爻不可據，以隨所占。

從這個意義上說，後世納甲筮法增設四神，完全合于《京氏易傳》“六爻不可據，以隨所占”之旨，因而是對《京氏易傳》的合乎邏輯的發展。

增設四神對《京氏易傳》原設機制的影響表現在兩個方面：一是使世應關係降到次要地位，只具有輔助釋占的意義；二是磨滅了飛伏的陰陽隱顯之義。後世納甲筮法根據占筮要求確定用神，然占出的卦不一定能滿足要求，于是便從占筮之日或月中找用神，若仍找不出，便以該宮卦有關的爻爲用神。因爲八宮的宮卦六親齊備，可以保證用神不致落空。如求財而遇離宮蒙卦，無妻財爻，若占筮之日或月之地支爲申或酉，爲金，爲宮卦離火所克，與妻財爻相當，故可代爲用神；如果當月當日地支無申酉，則取宮卦離九四爻妻財爲用神。此時離九四爲伏，蒙六四則爲飛。蒙六四爲戌土，離九四爲酉金，土生金，飛生伏，伏之用神作用得以發揮。此例飛伏爲陰陽隱顯相應。又如若問子孫事遇兌宮小過卦，無子孫爻，取宮卦兌九四所伏子孫爻爲用神，兌九四爲亥水，小過九四爲午火，伏克飛，伏之用神亦得以發揮。此例中飛伏皆爲陽，陰陽隱顯之理在此處失去普遍性。

四神之用明顯削弱了《京氏易傳》濃厚的天人感應色彩，強化了五行生克功能的技術性作用，具有鮮明的模擬現實生活諸種矛盾錯綜交織的特徵。納甲筮法在《京氏易傳》階段，由于納甲納支的采用，五行生克機制已在一定程度上得到推行，但距離模擬現實

生活矛盾尚遠，因而只是天人感應說的一種附屬物。後世納甲筮法增用四神，使用神吉凶表現為多重矛盾的相互生扶與制約，從對現實生活複雜矛盾狀況的模擬中生動地體現出得失之理。因而占筮的結果，不應當只是告知人們一個簡單的吉凶結論，而是引導人們如何正確解決好各種現實的矛盾，以求達到趨吉避凶的結果。從這個意義上說，後世納甲筮法對五行生克制化功能的深入采用，開創了以技術性手段進行預測的先河，因而它不是迷信的，也不是科學的，只是古代文化型的一種技術性手段。

《京氏易傳》對後世納甲筮法的影響還表現在有關旺廢、死生、冲刑等方面，如《京氏易傳》卷下云：“于六十四卦，遇王則吉，廢則凶，冲則破，刑則敗，死則危，生則榮。”“寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水；丑中有死金，戌中有死火，未中有死木，辰中有死水，土間于中。建子陽生，建午陰生，二氣相冲，吉凶明矣。”至于《京氏易傳》的積算方法，失傳久矣。陸績注云：“吉凶之兆，積年起月，積日起時，積時起卦，入本宮。”“灾福之兆，生乎五行升降也。”其意似為若遇吉凶或灾福徵兆，即可推定其年月日時之天干地支，起卦後歸入本宮。然後如何推算却無從下手處。如巽宮宮卦巽，“建始辛丑至丙午，積算起丙午至乙巳，周而復始”。一世卦小畜，“建始壬寅至丁未，積算起丁未至丙午，周而復始”。每一卦都有“建”“積”之說，晁公武在後記中云：“起乎世而周乎內外、參乎本數以紀月者，謂之建。終之始之，極乎數而不可窮以紀日者，謂之積。”據此，則建者謂月，積者謂日，明矣。但與卷下八卦配二十四氣多不吻合，因而無法完成推算過程。或許由于文字舛謬訛脫所致。《京氏易傳》還有一些疑難之處，筆者學識未逮，不得已闕疑以待來哲。

（原載《周易研究》2000年第二期）

## 漢代象數易學與 道教丹術的模型架構

易學在漢代之所以出現象數熱潮，與經學的興起有着密切關係。

春秋以前，經典本藏于史官之手；春秋以後，禮崩樂壞，諸侯尾大不掉，史官散至各個邦國與大夫之采邑，三代經典于是而逐漸流落民間。儒家學者自孔子始，便着手收集這些典籍，到戰國後期，除《樂》之外，《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》大致收羅完備。《莊子·天下》：“其在于《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散于天下而設于中國者，百家之學時或稱而道之。”與此同時，陰陽家之學亦受到相當程度的重視。諸如《周官》、《月令》，以及《管子》中的《五官》、《四時》、《五行》等，都得以流行。在漢代，這些著作有的被直接當作儒家的經典，與儒學實現了融合。

西漢前期，百廢待興，于是黃老之學興盛七十餘年。直至漢武帝采納董仲舒“罷黜百家，獨尊儒術”的建議，崇尚經學，

設置經學博士，于是儒學以經學的形式得以復興。有論者認為漢武帝並未采納董仲舒建議，唯一的依據是漢代儒家子學不旺。將經學排除到儒學之外，這是儒學研究的一大不足。以這種不足來論斷漢代的學術面貌，是不可能得到正確結論的。

由于經學在漢代的復興，使漢代易學涌現出許多注重天地結構、四時更替、陰陽升降、節令變換等為特徵的圖式，諸如卦氣說、納甲說、升降說、五行說，以及反對、互體、飛伏、半象等解讀思想與條例，在這個時期內甚為流行。由于這些圖式具有鮮明的類比功用，因此在東漢後期道教興起後，這些易學圖式便被煉丹術廣為吸納，用以說明不可見的煉丹之理與煉丹過程。《易·繫辭》說：“擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。”擬之者以卦，議之者以言（即卦爻之辭），只有通過反復的卦的類比與言的議論，然後方可成就事物的變化。道教外丹術，在沒有透明儀器的情況下，人無法觀察與描述儀器內反應進展的情形，因而采用卦來建構模型便成為煉丹術士唯一的選擇。內丹術也一樣，同樣存在着觀察與表述上的困難，也需要借助卦來建構模型。正由于這樣，漢代易學與道教煉丹術結下了不解之緣。

## 一 “天地設位”、“坎離匡郭”的宇宙結構模型

修丹與天地造化同途。天地，一大宇宙；丹爐，一小宇宙；人體，亦為小宇宙。故修丹者應該“案曆法令，至誠專密；謹候日辰，審察消息”；“藏器俟時，勿違卦月”。順應陰陽運動的節律，關係到修丹的成敗，“逆之者凶，順之者吉”，“纖芥不正，悔吝為賊”，一點

也疏忽不得。

在《易·繫辭》成書的戰國時期，我國古老的宇宙結構學說正是蓋天說占統治地位的時候。這種學說起源最早，原始的主張是天圓如張蓋，地方如棋局。到西周時代，蓋天說的內容開始有了發展，地由平整的方形改爲同天穹曲率一致的拱形，方圓之義也發生了變化，但“天圓地方”之說仍被看成是蓋天說的標誌。《呂氏春秋·季春紀》云：“天道圓，地道方，聖人法之，所以立上下。何以說天道之圓也？精氣一上一下，圓周複雜，無所稽留，故曰天道圓。何以說地道之方也？萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲，故曰地道方。”十分明顯，這是對《易·繫辭》的一種解說。《易·繫辭上》云：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣。”“知崇禮卑，崇效天，卑法地。”尊卑、貴賤、智禮，都是仿效天在上地在下之蓋天說理論而來的，正所謂“聖人法之，所以立上下”也。《易·繫辭上》又云：“蓍之德圓而神，卦之德方以智”，蓍與卦的功用亦從“天圓地方”之義而來，但圓與方已不作形體解了。韓康伯注：“圓者，運而不窮；方者，止而有分。”

《周易參同契》成書于東漢末年。這個時期，渾天說已占統治地位，宣夜說也有一定規模。因此，該書所建構的宇宙模型已經不再是上下結構，而是內外“相包”了。這個模型，可以稱之爲“天地設位”、“坎離匡郭”宇宙結構模型。

天地設位，《易》行乎其中矣。天地者，乾坤也；設位者，列陰陽配合之位，《易》謂坎離。

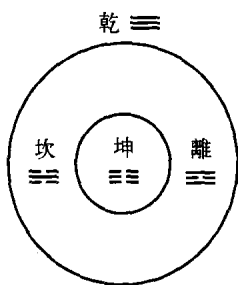
乾剛坤柔，配合相包。陽稟陰受，雌雄相須。須以造化，精氣乃舒。坎離冠首，光耀垂敷。

坎離匡郭，運轂正軸，牝牡四卦，以爲橐籥。

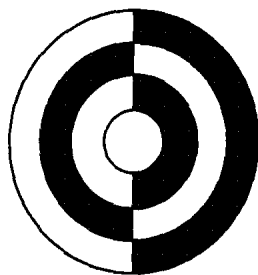
乾坤象徵天地定位，坤內乾外，（即“乾剛坤柔，配合相包”），運轉循環（即“坎離匡郭，運轂正軸”），取渾天雞子之象。張衡《渾天儀》有云：“渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞中黃，孤注于內。天大而地小。天表裏有水，天之包地猶殼之裹黃。天地各乘氣而立，載水而浮，周天三百六十五度四分度之一。……天轉如車轂之運也，周旋無端，其形渾渾，故曰渾天。”《周易參同契》取消了此說中天有形質，“天表裏有水”，天地“載水而浮”等說法，汲取了宣夜說的“天了無質”，“日月衆星，自然浮生虛空之中，其行其止，皆須氣焉”等內容，充實到模型中去。《契》云：“太玄無形容，虛寂不可睹”，“仲尼始鴻濛，乾坤得洞虛”，“寥廓恍惚，莫知其端”。天是一個沒有形容可睹的無限大的虛寂空間，其中只有陰陽二氣的升降流行。坎離轂轉，正是取宣夜之氣上下浮沉之意。

將這個模型的剖面繪出，則如圖一。這個圖以乾坤坎離四卦標示出宇宙的動態結構。乾為純陽，坤為純陰，乾坤實際上只具有邏輯上的意義。萬物皆由陰陽合德而成，功能上或偏重于陽或偏重于陰，決無純陽純陰之物能夠獨立孤存。圖一中的乾坤分居內外，不過是“列陰陽配合之位”而已，必須通過坎離的上下升降來體現。一陽入坤為坎，故坎為陰中之陽；一陰入乾為離，故離為陽中之陰。“坎離者，乾坤二用。”“二用無爻位，周流行六虛；往來既不定，上下亦無常。”“幽潛淪匿，升降于中；包裹萬物，為道紀綱。”坎離流行于乾坤之間，往來不定，上下無常，呈陰陽交錯之態勢。《繫辭上》云：“一陰一陽之謂道。”一之一之云者，謂陰陽疊運之貌。故坎離之陰陽交錯而動，不僅標示了陰陽二氣在宇宙間上下升降的運動，而且“包裹”了萬物存在的基本特徵，即《道德經》“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”的矛盾普遍性，故為“道之紀綱”的生動體現。以圖示之，則是《道藏》中著名的“水火匡郭圖”（見圖二）。這個圖既是對“天地設位”、“坎離匡郭”宇宙模型中陰陽二氣升降浮沉的

說明，又是對宇宙萬物存在的基本特徵的形象描述，因此深受宋代以後許多思想家的重視。



圖一 天地設位剖面示意圖



圖二 水火匡郭圖

《道德經》曾經設想天體是一個網狀的氣場，說“天網恢恢，疏而不漏”，這大約是由人體有經絡流通推想而來。浩浩蒼天，一氣流行。氣流有疏密，密者為綱，疏者為目。《道德經》還進一步設想：“天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。”這便是中國天文學史上有名的宇宙橐籥模型。這個模型的理論基礎是早期的宣夜說。《道德經》的宇宙橐籥模型，將天體看作是没有形質的太虛，從而否定了七曜綴附于天球的說法。本來由此可以進一步推想，七曜在天，高下不同；遲留疾逆，未有一定。可惜這個模型只講氣場的鼓動、吹吸、流行，對把握天體的運行規律有相當大的局限性。因此對於觀象授時來說，宣夜說僅僅只具有理論上的意義，遠不如渾天說所具有的實用價值高。

所謂“牝牡四卦，以為橐籥”，正是對橐籥模型的繼承和改造。坎離兩卦不僅是陰陽升降的象徵，同時也是日月交轉的象徵。離為日，坎為月，日月轂轉，一進一退，“陽往則陰來，輻輳而輪轉”，呈現出一定的規律性和周期性。曆數家這才可以據辰極以處中，依日月之運行而觀象制曆。

## 二 以五行圖式建構的外丹煉製模型

古代的爐火煉丹之術，由于沒有透明的器皿做反應器，無法直接觀察到鼎內的具體反應狀況，因而火候的進退只有靠經驗把握，對反應狀況的描繪自然亦以採用河圖模型為簡便。

爐火外丹的河圖模型由三二四一五等五個數位組成。河圖五行數之取象在外丹術中有一定的靈活性，在不同品類的丹的煉製中有不同的說法，不可拘于一隅以概其餘。如丹砂與鉛丹的反應，《五相類》喻之為“龍呼于虎，虎呼龍精，兩相飲食，俱相貪便，遂相銜咽，咀嚼相吞”。實際上只不過是丹砂與鉛丹在高溫下各自分解以後又重新組合的過程。在另外的場合，我們將會看到河圖五行數模型更大差別的取象現象。

以真鉛與真汞合煉為例，先將鉛置于鼎內四壁以為堤防，然後將汞注入鼎內，務使鼎內鉛汞銖兩相等。鼎在爐上，爐下燃木生火，木數三火數二，皆不入鼎器之內。鼎內藥物惟有真鉛與真汞。鉛為金，其數四；汞為水，其數一。擬之《易》，乾坤象鼎爐，坎離為藥物。汞為陽為坎，鉛為陰為離。由于鉛布于鼎壁，且熔點（328℃）較汞之沸點（357℃）為低，故先得溫而熔，《五相類》所謂“金華先倡，食頃之間”即指此種狀況。又說“陽乃往和，情性自然，迫使時陰，拘畜禁門”，謂繼續升溫後陽汞沸騰而往交于陰鉛，陰鉛拘而受之、畜而育之，然後文火溫養，使反應充分完成。這種金丹的化學成分，今人稱為 Pb-Hg 齊的互化物。

模型中，進火為“其三遂不入，火二與之俱”。在鼎內則“火性銷金”，“解化為水”；金受火伐，無力制木，故“金伐木榮”，講的是繼續升溫；“金化為水，水性周章”，謂真鉛全部熔化，和融周遍于鼎器



之內；汞陽沸騰，往而相和，互包互含，結胎養丹。“火化爲土，水不得行”，謂抽薪退符，爐下木火已化灰土，鼎內鉛汞之液凝而結丹，不再沸沸揚揚。

煉此鉛汞齊互化之丹，一符即可，久煉則毀性傷丹。模型中之河圖五行數，木三火二在鼎爐之下，合爲一五；金四水一在鼎器之內，又合爲一五；木火化爲土，亦在鼎爐之下，自爲一五。此三五“進退合時，各得其和”，即爲“三五與一，天地至精”。

《周易參同契》附有《大丹賦》一首。此賦講外丹，含天象于模型之中，對煉丹之情景及反應狀況的描敘，生動逼真，栩栩如在眼前。茲略加詮釋，介紹如下：

“陰陽得其配兮，淡薄自相守”，謂將鉛（陰）汞（陽）等量置于鼎中，未進火前爲淡泊相守。“青龍處房六兮，春華震東卯；白虎在昂七兮，秋芒兌西酉；朱雀在張二兮，正陽離南午。三者俱來朝兮，家屬爲親侶。本之但二物兮，末之爲三五，三五並危一兮，都集歸一所。”這是模型的靜態布局。青龍、白虎、朱雀、玄武爲二十八宿所成之四象。在天盤，青龍房宿六度與白虎昂宿七度相對，東卯而西酉；朱雀張宿二度與玄武危宿初度相對，北子而南午。配四正卦，東方青龍配春，在卦爲震；西方白虎配秋，在卦爲兌；南方朱雀配夏，在卦爲離；北方玄武配冬，在卦爲坎。“三者俱來朝”，謂青龍、白虎、朱雀來朝于玄武，北方玄武爲水，水爲“五行之初”、“陰陽之始”。《參同契》說：“水者道樞，其數名一，陰陽之始，玄含黃芽。”“上善若水，清而無瑕，道無形象，真一難圖。”可見，青虎、白虎、朱雀三者來朝玄武，與《契》主旨吻合，並非立異之言。文中未言玄武，而“危一”即危宿初度，居北方玄武之中，未言而有以言矣。“本之但二物”，本者，藥也；鉛陰汞陽，僅此二物而已。“末乃爲三五”，末者，謂模型全部運作過程的終結；三五，外丹模型取河圖生數，其和爲三五，一說三五指房六、昂七、張二之和，亦可通，其意皆指兩

味藥物只有在模型三五的和諧運作終結後，才能“都集歸一所”，即修煉成丹。

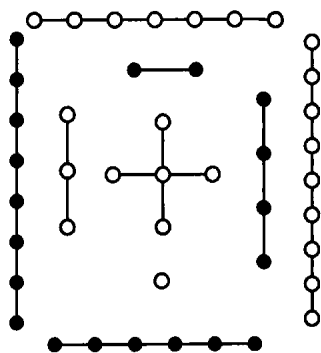
“升熬于甑山兮，炎火張設下。白虎倡導前兮，蒼龍和于後；朱雀翱翔戲兮，飛揚色五彩。”煉丹的靜態布局大致已如上述，具體運作即在于依據上述布局適時把握火候。甑山者，鼎居爐上，竈壇相連，其狀若山。“炎火張設下”，直指燃木進火。“白虎倡導前”，為真鉛得火先熔；“蒼龍和于後”，為真汞得火沸騰于後；“朱雀翱翔戲”則為爐火升騰之象。沸汞和于真鉛，為鉛所拘，金母水子，汞入鉛胞，炎火尚未拆離，母與子難捨難分，反應中時時發出聲響，故云“嗷嗷聲甚悲兮，嬰兒之慕母”。然後漸漸抽薪，降低爐溫，使藥物充分反應，即“顛倒就湯鑊兮，摧折傷毛羽”。毛羽者，火焰也，“朱雀翱翔戲”之象。如此未過半飽，即“刻漏未過半”，鼎內即有“魚鱗狎鬣”狀之丹物生起。然後再添薪進火，于是爐火又熾，“五色象炫耀兮，變化無常主”；鼎內“魚鱗狎鬣”之物則再熔，“滔滔鼎沸馳兮，暴涌不休止”。經次一役，再抽薪退符，待鼎器冷卻，則可見鼎內四壁“接連重疊累兮，犬牙相錯距”，立于下者“形如仲冬冰”，懸于上者如“欄玕吐鍾乳”，偃倚相支，嵯峨積疊，“崔嵬以雜廁兮，累積相支柱”。此即以汞投鉛而成之金液還丹，許多隱言密語，不過一鉛汞齊之互化物而已。其價值不在此物有何神奇功能，而在于早在漢代中國人已有熟練煉製此等互化物的冶煉工藝。

### 三 內丹術中的天人模型

內丹術的運作，依賴于人的意念調控體內陰陽二氣的循行與交感配合，局外人無法觀察到煉丹者的具體運作狀況。有形者易知，無形者難求，對此古往今來恐怕都是一致的。于是為了傳受的

方便，煉丹術不得不采用某種圖案作為模型，而將全部丹道和運作之理寄寓其中，從而可以對無形可睹的煉丹程度作出形象的說明。

煉丹術效法河圖五行之數，只取從一至九，而不用十（見圖三）。圖之外圈八七九六，其和為三十，《參同契》在講納甲法時說：“七八數十五，九六亦相當，四者合三十，易象索滅藏。”七為火之成數，位在南方；八為木之成數，位在東方；九為金之成數，位在西方；六為水之成數，位在北方。四者之和合一月三十日之數。納入此模型中，納甲法之月相晦朔弦望，



圖三 煉丹術的河圖五行數

合于此四數陰陽之象的升降變化。《五相類》還說：“乾動而直，氣布精流；坤靜而翕，為道舍廬。剛施而退，柔化以滋；九還七返，八歸六居。”前四句以天道喻房中，後四句言交媾完畢之後母體內成胎前再現天道陰陽升降交媾之狀況。人體的受孕過程與天道陰陽升降交媾之理相同，僅從這個意義上說，河圖的外圈結構，已體現了統天道于人道的蘊義。

內圈三二四一五，為人體之陰陽。配以五行，中央戊己五為真土，為脾，主意；東三卯木，為肝；南二午火，為心；西四酉金，為肺；北一子水，為腎。煉丹術以河圖內圈結構，作為人體正常生理狀態的象徵。三與二合為一五，以象離，謂之“木火為侶”；四與一合為一五，以象坎，謂之“金水同氣”；坎離升降以意領之，意即中央五土。合內圈之三五歸于一，即為人體陰陽調平的正常狀態。所謂“一九之數，終而復始”，說的是河圖內外圈即天人之間的陰陽轉換。一為人道之始，九為天道之終。天人相續之際，天有所降，人有所受，人天合節，隨時以御神，則病邪無所侵瀆矣。《素問·上古

天真論》說：

上古之人，其知道者，法于陰陽，和于術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而歸終其天年，度百歲乃去。今時之人不然也，以酒爲漿，以妄爲常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持滿，不時御神，務快其心，逆于生樂，起居無節，故半百而衰也。

人們因各種主觀的和客觀的原因，使自身失去了生活節制，造成人體陰陽嚴重失調，破壞了“三五與一”、坎離互含的正常格局與天人之間的授受節律。而恢復人們已經喪失了的天人相應的自然特性，正是內丹術潛在科學性的價值所在。

《五相類》說：“肝青爲父，肺白爲母，腎黑爲子，心赤爲女，脾黃爲祖，子五行始，三物一家，都歸戊己。”將五臟分爲祖、父母、子女三代，取五行陰陽相生之意。肝木三數奇爲陽，肺金四數偶爲陰，木生火、金生水，故“肝青爲父，肺白爲母”；火二數偶爲陰，水一數奇爲陽，故“腎黑爲子，心赤爲女”。土生萬物，故“脾黃爲祖”；水爲五行之始，次及火木金土，而腎黑(水)爲子。故金水合處，木火爲侶，與中央戊己之土，“三物一家”，意與前述三五歸一同。而“三物”之所以能合而爲一，則全在于脾土意念導引之功，故謂“都歸戊己”。

模型之運作即內煉功法之程式，大致可分兩種，其一爲小周天功法，其二爲大周天功法。兩種功法都存于一呼一吸之間，其區別只在于內氣的走向不同而已。兩種功法的功效有層次品位之別：小周天功法的作用是疏通人身經絡腧穴系統，使之周流循環無所阻滯。《靈樞·脉度》云：“氣之不得無行也，如水之流，如日月之行不休，故陰脉榮其臟，陽脉榮其腑，如環之無端，莫知其紀，終而復始。”五臟屬陰，六腑爲陽，二十八脉亦分陰陽，氣行陰脉而榮臟，氣

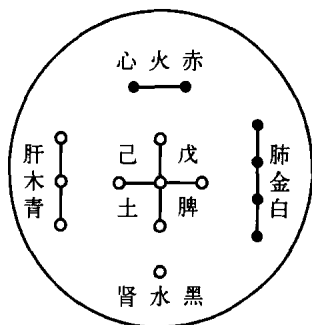
行陽脉而榮腑，因此人身只要氣血常常流通便安泰健康，而一有壅滯便生病疾。煉小周天功法，可使內氣息息相繼，灌注于任督，如水之洊至，循行相續。對大周天功法而言，煉小周天功法相當于采藥歸爐，而大周天功法則是一個“溫養子珠”的過程。這個過程是將小周天所采之藥存于丹田，通過意念使其在上中下三丹田之內上下氤氲浮沉，直至凝而成丹。通常稱小周天功法為煉精化炁，大周天功法為煉炁化神。還有一階段為煉神還虛，是道教仙學追求的最高境界，據說達此境界可以百世一下遨遊人間，其實只不過是道教給予人的一種終極關懷，不可看得過重過真。

在模型中，煉精化氣的小周天功法，大致可歸結為引一進四和煉二歸三兩步。引一進四為進陽火，源源流注之氣在泥丸宮彙聚盤旋周匝數遭，稱為沐浴；煉二歸三為退陰符。督脉走背脊，總督全身之陽脉；任脉走胸腹，統領全身之陰脉。小周天功法的第二步運作為煉二歸三。煉二歸三前，需將引一進四之氣在泥丸宮盤旋搏聚，以便與心火之氣相會，然後沿任脉下入丹田，與肝木之氣聚合。心赤數二，肝青數三，故稱煉二歸三。以爐火喻之，此一運作為退符。退符畢，即為采藥歸爐。

上述兩步往返進行，如同日往則月來，月往則日來，周天運行不息，是以號稱小周天。之所以能夠如此運作，全賴中五戊己脾土。脾主意，所謂“戊己之功”，即指意念導引在全過程中起着決定性的作用。從模型方位言，北子、南午、東卯、西酉。內氣從子右轉至午，過西酉白虎；由午東旋至子，過東卯蒼龍。《五相類》云：“子當右轉，午乃東旋，卯酉界隔，主定二名。”內氣的右轉東旋，存于後天之氣的一呼一吸之中（見圖四）。右轉時吸，東旋時呼，即為陰陽互含，一四、二三、中五三者合而為一（此即“三五與一”），五臟之氣因而合為一整體質。《鼎器歌》云：“首尾武，中間文。”說的是爐火抽添之事，喻之于內丹，則河車起于北方腎水為首，止于南方心火

爲尾。起動時意念轉強，止住時控制搏氣于泥丸（道教稱此爲“沐浴”），此爲“首尾武”。河車走督脉，緩緩而上，此爲“中間文”。小周天功法的關鍵在于以意領氣，因此築基階段的煉己好壞，決定了右轉東旋的成敗。

小周天功法煉到一定火候，便可進入下一階段的訓練。所謂一定火候，指內氣在督脉任脉的運行無所阻



圖四 三五與一圖

滯。衡量的標誌是，偶染小恙者（如風寒、感冒等）以小周天功法運氣三至五分鐘即愈，此可視爲小周天功法小成，至于大成者抗病能力更強，若輔以適當動功，則有過人之精力。小周天功法煉成後，便可進入大還丹境界，即將前此階段采而歸爐之藥通過溫養凝結爲嬰孩。道教稱此爲煉炁化神的大周天功法，《周易參同契》稱之爲“兩孔穴法”。

子午數合三，戊己數稱五；三五既和諧，八石正綱紀；呼吸相含育，佇息爲夫婦。

上德無爲，不以察求，下德爲之，其用不休。

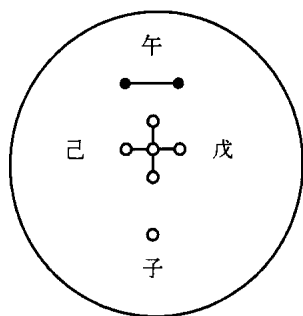
上閉則稱有，下閉則稱無，無者以奉上，上有神德居。此兩孔穴法，金氣亦相須。

大周天功法不走任督二脉，而是內視內氣氤氳于泥丸、腹臍、尾間之間。河圖模型中，爲北一、南二、戊己五一條直綫（見圖五）。“子午數合三”者，謂子北數一，午南數二，合而爲三；中央戊己數五，三與五並之爲八。一水二火五土，三者合一，陰陽佇息爲夫婦，故云“八石正綱紀”。由于此功法運內氣于泥丸尾間之間，則子在北可以之南，午在南可以之北，顛倒相就，故《契》又云：“子

南午北，互爲綱紀。”此猶天道陰陽之上下升降浮沉，“天地之雌雄，徘徊子與午”。此功法正是仿效天道，以收“陰陽相飲食，交感道自然”之效。從這個意義上說，大周天功法因此又稱爲活子午法。

從坎離之取意而言，這一功法被稱爲“兩孔穴法”。子水爲坎，腎中元炁；午火爲離，心中元神。坎中有土曰戊，離中有土曰己；戊己，日月出入之門戶，在人身爲主意之脾土。脾土之用，煉一歸二，水火相攻，子午媒合，其中過或不及，全仗意土調平。

所謂“上德”、“下德”云云者，即言此坎離相交之情態。上德，爲離，爲心火，元神所居，靜待坎水來交，故“無爲”；下德，爲坎，爲腎水，元氣所存，上升以交離，故有所爲而“其用不休”。下閉則元氣已上升，故稱“無”；上閉則坎離合會而產子嬰，故稱“有”。故所謂“兩孔穴法”，即言坎離兩用之竅妙，老子所謂“玄牝之門”，此之謂乎？



圖五 三五和諧圖

大周天功法主要通過內氣上下氤氲之法反復煉養小周天功法，采而歸爐之藥，使之成丹。如同晦朔之際，日月俱歸戊己，“月晦日相包，藏隱其垣郭，沈淪于洞虛”，當此之時，“陰陽相飲食”，至“朔旦受日符”，一鉤新月問世，在人體爲大丹初成。在此期間，若出現陰陽失調，在天爲日月之蝕，所謂“舉水以激火，奄然滅光榮，日月相薄蝕，常在晦朔間，水盛坎侵陽，火衰離晝昏”，指陰侵陽出現日蝕，這是就天象言，當然屬不正常狀況。擬之于人，“故男動外施，女靜內藏，溢度過節，爲女所拘”。說的雖是房中，實乃指煉丹過程中應注意把握陰陽適

度，進退合時，以避免陰侵陽所造成的災難發生。腎水、心火、脾土，關鍵靠脾土意念調平勝負，方可使“三性既合會，本性共宗祖”。

（2004年7月在臺灣大學講學之講演稿）



# 濂溪易學與北宋中期的政治改革

周敦頤從仁宗慶曆元年正式開始踏上仕途，到熙寧六年去世，終年 57 歲。其間經歷了慶曆新政和王安石熙寧變法。北宋中期的這兩次重大變革，對周敦頤究竟產生過什麼影響？與他的學術思想有無關係？這些問題，過去的各種研究成果中偶有提及，但都沒有展開論證。事實上，這個問題不僅關係到周敦頤及其學術思想的正確評價，而且關係到宋代理學興起的歷史條件及其合理性。本文爲此提出一些粗淺的看法，作爲引玉之磚，以期引起深入討論。

## 一 慶曆新政與周敦頤

北宋初年，一次次喪權辱國條約的簽訂，大大削弱了國力，加重了人民負擔，激起了人民與士兵的憤慨，刺激了士大夫階層的民族情緒。而北宋王朝在真宗時已經顯露出的腐敗和危機，至仁宗時更趨嚴重。官僚機構壅腫，財源枯竭，對外妥協。因循守舊，苟

且偷安，終於導致了以范仲淹、韓琦、富弼、歐陽修和杜衍等人為代表的慶曆新政。

慶曆新政以范仲淹提出的“明黜陟、抑僥倖、精貢舉、擇長官、均公田、厚農桑、修武備、推恩倍、重命令、減徭役”等十項“端本澄源”的改革主張為內容。這些改革主張從慶曆三年十月起陸續以仁宗詔令的形式頒布實施。慶曆四年六月，契丹攻西夏，范仲淹、富弼出朝按察西、北邊防。反對派趁機反撲，宋仁宗動搖。慶曆五年，范仲淹、富弼、杜衍被罷職，變法宣告失敗。儘管這次改革的基本主張並未實現，但改革派那種“居廟堂之高則憂其民，處江湖之遠則憂其君”（《岳陽樓記》）的憂患意識，“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”（同上）的民本思想和獻身精神，以及他們那種針砭時弊和興利除害的敢想敢做的作風，打破了因循守舊的沉悶空氣，解放了士大夫階層的思想，造成了學術上百家爭鳴的新氣氛。

這種新氣氛的形成，與改革派注重興辦教育、注重發現與選擇人才是分不開的。慶曆新政十項主張中的前四項“明黜陟，抑僥倖，精貢舉，擇長官”，針對的焦點是腐敗的吏治，為此所提出的一系列改革措施（如裁減蔭補，改革科舉，考課官吏等）突出了這次新政的重點在於政治改革，經濟改革和軍事改革尚在其次。為了廓清吏治、選賢任能，范仲淹明確提出“復古興學校，取士本行實”（《通考》卷三一）的主張。仁宗于是下詔，“諸路州府軍監，除舊有學外，餘並各令立學”（《宋會要輯稿，崇儒二之二》）。各府縣奉詔後紛紛建學，一時之間各種府學、縣學大量涌現。國子監和太學也得到充實和改觀。一大群士大夫階層的知識分子活躍在太學和府縣學校中，著書立說，教書授徒，講學之風日益繁盛。正是在這一基礎上，以後的濂學、洛學、關學、新學、蜀學、閩學、陸學等等才得以形成和發展。有宋一代，涌現出大批思想家、哲學家、文學家、科學家，正是慶曆興學開創的歷史業績。在發現和選擇人才上，慶曆新政的宣

導者做過大量工作。北宋中期涌現出的許多傑出人物都與他們的培養和舉薦有密切的關係。慶曆新政推行時，周敦頤踏上仕途不足三年，尚在洪州分甯縣主簿任上。從慶曆三年十月起，宋仁宗陸續頒布了考察官員的按察法，嚴密官吏升遷制度的磨勘法。周敦頤儘管是由蔭恩這個途徑當官的，由於他具備突出的決獄才能，仍然得以通過正常課考而磨勘轉官。慶曆四年（時年二十八），經吏部使者推薦，調南安軍司理參軍。由此可見，由抑制蔭恩推斷周敦頤同慶曆新政格格不入是不可靠的。慶曆六年，程珣假倅南安，遇“一獄掾周敦頤，年甚少，不爲守所知。公視其氣貌非常人，與語，果爲知道者，因與爲友”（《二程集》卷十二），並令二子程顥、程頤（時年十四五歲）從其學。那時程顥“聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志”（同上書，卷十一）。還有一則資料說：“程顥從汝南周敦頤問學，窮性命之理，率性會道，體道成德，出入孔孟，從容不勉。”（《伊洛淵源錄》卷一）這說明，周敦頤論道在三十歲左右已有相當功力，其內容大抵涉及性與命、性與道、道與德等範疇之間的邏輯關係，這與慶曆新政的思想家們的影響是分不開的。如在道與文的關係上，孫復認爲“文者，道之用也；道者，教之本也”（《孫明復小集》）。歐陽修說：“大抵道勝者，文不難而自至也。”（《歐陽文忠公集》卷四十七）石介對北宋初流行的“淫巧侈麗”的西昆體進行了猛烈抨擊，說它“蠹傷聖人之道”（《石徂徠集》卷下）。周敦頤繼承這些思想，也成了一位“文以載道”論者。他說：“文辭，藝也，道德，實也。”“不知務道德，而第以文辭爲能者，藝焉而已。”（《易通·文辭第二十八》）他鄙視不載道的文辭爲“藝”、爲“虛車”，認爲這是一種久已存在的弊端。他還說：“聖人之道，入乎耳，存乎心，蘊之爲德行，行之爲事業。彼以文辭而已者，陋矣！”（《易通·陋第三十四》）這些被他所繼承的思想，在他被尊爲理學開山以後，對後世產生了不可估量的影響。

慶曆五年，新政失敗，慶曆興學的浪潮開始逐漸減退。但周敦頤在這種形勢下，興學的勁頭却有增無減，慶曆六年冬，他在移郴州郴縣令後，“首修學校以教人”（《年譜》）。仁宗嘉祐元年（時年四十）署合州判官事後，更加熱心講學活動，汲汲于傳道授業，“士人之從學者甚衆”（同上）。英宗治平四年秋，攝邵州事，第二年（神宗熙寧元年）便在邵州興建州學。孔延之《邵州新遷州學記》說：“吾友周君敦頤茂叔……患其學舍弊隘，乃擇地于東門之東南，因故學之材，徙而新之。”“周君好學博古，言行政事，皆本六經，考之孟子，故其所施設，卓卓如此。”（《周子全書》卷十七）以上興學之經歷，決不是出于一時的衝動，他在《易通·師第七》中說：“師道立則善人多，善人多則朝廷正而天下治矣。”他把培養人才，看作是政治清明、天下安寧的重要因素，與范仲淹“王者得賢傑而天下治，失賢傑而天下亂”（《范文正公集》卷五）的興學思想是完全一致的。

從上述周敦頤的論道和興學諸方面的言行看，周敦頤是慶曆新政的擁護者。他的論道正是受了慶曆新政的論道風氣的熏陶，他的興學活動正是對慶曆興學主張的延續。他在當時之所以不顯于時，一是因為年輕職低，二是沒有得到與新政宣導者們接觸的機會，誠如他在啓謝呂公著詩中所云：“在薄宦有四方之游，于高賢無一日之雅。”儘管很難獲得他對新政的直接態度，但從他的行事和言論所作出的判斷，應當是可靠的。

## 二 周敦頤與熙寧變法

周敦頤與熙寧變法的關係也是一個有爭議的問題，主要集中在以下兩個方面。其一，周敦頤與王安石是否有過接觸？如果有接觸，二者之間的關係作何推斷？其二，熙寧變法推行後，周敦頤

的態度與行事如何？

關於周敦頤與王安石是否有過接觸，只有兩條相互牴牾的資料。一是度正《周濂溪年譜》所載：“嘉祐五年庚子，先生年四十四。六月十九日，自合州解簽判職事還京師。先生東歸時，王介甫爲江東提點刑獄，年三十九，已號通儒。先生遇之，與語連日夜，介甫退而精思，而忘寢食。”這一記載依據的是《唐氏左編》邢恕的話，邢恕云：“茂叔聞道甚早。王安石爲江東提點刑獄時，已號爲通儒，茂叔遇之，與語連日夜，安石精思至忘寢食。”二是羅景綸《鶴林玉露》所云：“荊公少年不可一世，獨懷刺候濂溪，三及門而三辭焉。荊公患曰：吾獨不可自求之六經乎？乃不復見。”第二條材料不值一駁，荊公與濂溪年齡相差不及五歲。荊公少年時，濂溪也只剛剛步入仕途，毫無名聲，荊公沒有必要以後生禮請求謁見。到是第一條材料需要作些勘證。清蔡上翔《王荊公年譜考略》卷八云：“嘉祐三年，介甫自常州移提點江東刑獄，年三十九。五年五月，召入爲三司度支判官，而濂溪于是年六月，解合州簽事歸京師。則介甫已去江東，而年亦四十矣。以爲二人相遇于江東，其年與地皆不合。”蔡上翔之說可以糾正邢恕、度正所謂“王安石爲江東提點刑獄時”與周敦頤相遇，在時間與地點上皆不可能，但却不能排除周敦頤從合州歸京師後與王安石相遇之可能。

嘉祐三年初，王安石自常州移提點江東刑獄。在自常州到京師待遣時，他向仁宗皇帝上萬言書，提出了實行變法的基本綱領，但不爲仁宗重視，二月赴江東提點刑獄任。嘉祐五年五月召入爲三司度支判官，比周敦頤早一月歸京師。後來王安石被安置在集賢院，等待時機。“先是，館閣之命屢下，安石屢辭，士大夫謂其無意于世，恨不識其面。朝廷每欲畀以美官，惟患其不就也。明年同修起居注，辭之累日。閣門吏賚敕就付之，拒不受。吏隨而拜之，則避于廁，吏置敕于案而去，又追還之。上章至八九，及受，遂知制

誥，糾察在京刑獄。自是不復辭官矣。”（《宋史》卷三二七《王安石傳》）王安石在京城的一段經歷，轟動一時，所謂“號爲通儒”，事實上是在這時獲得的。

周敦頤在合州署事時，學問上已經成熟，但知名度遠未達于京城，在京待遣期間帶銜殿中丞，嘉祐六年才遷國子博士，通判虔州（時年四十五）。由此可見，周敦頤在京滯留至少半年以上。因此，在這段時間內，兩人相見的可能性是很大的。當時周敦頤官職低于王安石，名聲也遠遠不及。邢恕謂“茂叔遇之”，《年譜》謂“先生遇之”，回避了周敦頤主動拜訪王安石的具體細節。邢恕乃程門弟子，度正乃朱熹弟子，不願意將理學開山周敦頤置于荊公之下，是以含混言之。這種回避用詞的現象，愈見周敦頤主動拜訪王安石是事實。邢恕只說：“安石精思至忘寢食”，尚未明說誰拜訪誰，而《年譜》改成“介甫退而精思”云云，則仿佛爲王安石主動拜訪周敦頤。當是時，王安石屢次辭官，一般士大夫、皆“恨不識其面”，主動拜訪者當不在少數。周敦頤三十歲時求道之志已熾，四十歲學問有成，仕途進退自不以爲意。在京城聞王安石之名引爲同道，主動拜訪，實乃事之必然。

濂溪與介甫，如果其志不同，則必然話不投機，不可能“與語連日夜”；如果兩人言談出語盡都是浮薄無根的泛泛之論，則必不致于使“安石精思至忘寢食”，兩人的談話內容無只言片語留存下來，但從兩人當時的思想狀況看，共同語言是相當多的。王安石一心致力于變法，所思所慮自是非同凡響。周敦頤一直任地方官，對官場的腐敗、人民的艱辛困苦十分瞭解，深含着報國爲民的憂患意識。周在合州時曾著有《姤說》（此說已佚），據傅耆稱：“《姤說》，意遠而不遷，詞簡而有法，雜入《元結集》中，不知孰爲元，孰爲周也”。元結（公曆719—772年），中唐詩人，在抗擊史思明叛亂中立有戰功，後任道州刺史。其詩文注重反映政治現實和民生疾苦，原有文

集流行于世，後散佚，明人輯有《元次山文集》。元結的代表作《春陵行》、《賊退示官吏》等都是道州刺史任上所作。道州，春陵故地，周敦頤的故鄉，元結的這些詩反映道州人民中唐時期困苦不堪的處境，指斥了官府的橫徵暴斂，表達了期盼改革現狀的心情。《易通·樂上第十七》云“後世禮法不修，政刑苛紊，縱欲敗度，下民困苦”，其憂國憂民，期盼重修禮法、整頓吏治之心，足可引元結為同調。故《姤說》，其文不可見，其聲則可聞矣。銅梁令呂陶贊《送周茂叔殿丞序》曰：“春陵周茂叔，志清而材醇，行敏而學博。……與人交、平居若泛愛；及其判忠諫，拯憂患，雖賁育之力，莫亢其勇。”這段評語，將周敦頤的憂患意識和盼望改革的形象生動地描敘出來了。周王兩人“與語連日夜”的內容，除了論道之外，大量的當屬有關改革諸多方面的討論，如《易通·公明第二十一》：“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也。明不至則疑生，明無疑也。謂能疑為明，何啻千里。”這裏所說的公與明，也是與變法分不開的。變法要出以公心，要嚴于律己。對己公才能對人公。變法條文應運用種種方法在執行官吏和人民中達到最大限度透明度，使人透徹明瞭而不致懷疑，以減少阻力，又如《易通·勢第二十七》：“天下，勢而已矣。勢，輕重也；極重不可反，識其重而亟反之，可也。反之，力也。識不早，力不易也。力而不竟，天也；不識不力，人也。天乎人也，何尤！”這一段有關形勢輕重以及挽回嚴重局勢依靠力量的原則性議論，既可看作是對慶曆新政失敗原因的總結，又可看作是對王安石的寶貴進言。如果兩人談話涉及上述內容，能不使“安石精思至忘寢食”嗎？

神宗熙寧元年，周敦頤知郴州攝邵州事，時年五十二歲，呂公著、趙汴極力推薦，得擢授廣南東路轉運判官。熙寧二年二月，王安石拜參知政事，設制置三司條例司，陸續推行農田水利、青苗、均輸、保甲、免役、市易、保馬、方田諸法，這就是熙寧變法。熙寧三

年，周敦頤轉虞部郎中，擢提點廣南東路刑獄。潘興嗣《墓誌銘》稱其“盡心職事，務在矜恕，雖瘴癘僻遠，無所憚勞，竟以此得疾。”《宋史》卷四三二《周敦頤傳》說：周敦頤擢廣南東路轉運判官，提點刑獄期間，“以洗冤澤物爲己任，行部不憚勞苦、雖瘴癘險遠，亦緩視徐按。”如果對新法沒有熱忱，決不可能有這樣奮不顧身的工作精神，據蒲宗孟《墓謁》稱，周敦頤曾經稱頌新法，說“上方興起數百年無有難能之事，將圖太平”。在《按部至春州》一詩中，周敦頤寫道：“按部廣東經數郡，若言嵐瘴更無春；度山烟鎖埋清晝，爲國天終護吉人。萬里詔音頻降下，一方恩惠盡均勻；丈夫才略逢時展，倉粟皆無亟富民。”足見他如此“盡心職事”與他對新法的態度是密切相關的。自此以後，周敦頤身體日衰，熙寧四年四月，不得已才“以疾求知南康軍”（《宋史·周敦頤傳》）周敦頤的官階以虞部郎中最高，從六品；職官最高爲廣南東路提點刑獄。他在熙寧變法推行後改任此職以及後來以疾引退，與他對變法的態度和王安石的進退有密切的關係。周敦頤一貫清正廉潔，秉公執法，遇事剛果，政績顯著。不諂上，不傲下，不求顯名，志清而學博，欲寡而行敏。

### 三 濂溪易學的特徵

周敦頤的主要著作有《太極圖》、《太極圖說》（即《易說》）、《通書》（即《易通》）、《姤說》、《同人說》及《愛蓮說》之類詩文等。《姤說》與《同人說》已佚，因此他傳世的哲學著作實際上只有前列三種。他從“文以載道”的精神出發，使用文辭惜墨如金，反覆汰練。哲學著作雖有三種，亦不過一圖與二千八百餘言（《太極圖說》二六四字，《易通》二六〇一字）而已。他用這樣短的篇幅，建構了一個包括宇宙論（自然哲學）、人性論（倫理哲學）、政治論（含法哲學在



内的政治哲學)三位一體的哲學體系。由于文辭簡約,義蘊豐博,歷來都有許多爭議。《宋四子抄釋·提要》云,北宋周、程、邵、張諸子中,“惟周子著書最少,而諸儒辯論,則惟周子之書最多”。這除了他惜墨如金的個性之外,還因為他的許多論點與以往的易學著作和慶曆新政前後的思想家們的著作有繼承關係。南宋以後諸儒辯論歧見甚多,原因在于他們大都割裂或者回避了周敦頤與慶曆新政的聯繫。

### (一) “无極而太極”的宇宙衍化論

北宋古文運動興起後,言《易》者止于太極而已,特別是慶曆新政的學者更是如此。劉牧《易數鉤隱圖》首倡圖書之學,在北宋初問世後,影響很大。劉牧將宇宙的原始形態定為“太極”,其圖為一圈,圈綫上相間排列黑、白點各五,這個圖是他自己製造。他說:“太極無數與象,今以兩儀之氣混而為一以畫之。蓋欲明二儀所從而生也。”(劉牧《易數鉤隱圖》卷上)接着又繪“太極生兩儀”圖,一上(白),二下(黑),三右(白),四左(黑),並云:“太極者,一氣也,天地未分之前,元氣混而為一。一氣為判,是曰兩儀……若二氣交則天一下而生水,地二上而生火,此則形之始也。五行既備而生動植焉。”(同上)將其思路理出,則為:太極生二氣,二氣生五行,五行生動植。李觀認為劉牧《易數鉤隱圖》過于繁鎖,乃作《刪定易圖序論》六論,只存《河圖》(九數)、《洛書》(十數)和《八卦》(後天)三圖。李觀說:“吾以為天地之先,強名太極,其言《易》有太極,謂有此名曰太極者耳,非謂太極便有形也。”“噫,其氣雖兆,然比天地之有容體可見,則是無也。”(《李觀集》,中華書局1981年版。)他也是循着太極生二氣、二氣生五行、五行生萬物的路數立論的。他將“太極”與老子的“道”或“無極”相比照,認為二者之間實無多大差別。他說,太極“如老子之言,恍惚中有物有象,不可一見有字,便指為實物實象也”(同上)。

周敦頤的宇宙衍化論，正是從劉牧、李觀這一思路中引申而來的。《易說》首句“无極而太極”的“而”字，與《論語·子路》“君子和而不同，小人同而不和”中的“而”字同訓，所連前後詞義相同或相近，應解爲“就是”或“即是”之義，這顯系受李觀影響所致。這樣理解與他所繪《太極圖》也是一致的。《太極圖》的第一圖只繪一個圓圈，象徵太極。這個圓的周綫上不標黑白點，以示無形無象，無疑是肯定了李觀對劉牧的批評。故“无極而太極”，其義當爲“无極即是太極”。如果太極之上還有一個无極階段，那麼《太極圖》的第一圖恐怕就不是這樣的圓圈了。《易說》也必須說明如何從“无極”生出一個“太極”來。《易通》甚至連“无極”一詞提都不提，更證明“无極”與“太極”同義，不必另出以費筆墨。

《太極圖》的第二圖由坎離互含之象構成。這個圖的繪製，與《周易參同契》“坎離匡郭，運轂正軸”之說是有密切關係的。劉牧云：“夫氣之上者輕清，氣之下者重濁。輕清而圓者，天之象也；重濁而方者，地之象也。”此說從《淮南子·天文訓》“清陽者，薄靡而爲天；重濁者，凝滯而爲地”而來。李觀也因襲此說，謂“厥初太極之分，天以陽高于上，地以陰卑于下。”這種說法，與《易傳》是吻合的。漢初以前，宇宙結構說以蓋天說占統治地位，東漢起渾天說與宣夜說陸續興起，並逐漸形成了以渾天說爲主體融宣夜說于其中的局面，標誌我國古代宇宙學說的一大進步。周敦頤注意到這一點，因此他寧可汲取《參同契》，而毅然捨棄儒者舊注舊說。他說：“太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。”力求從太極自身的運動，說明“分陰分陽”的必然性。

《太極圖》的第三圖爲水、火、木、金、土五行交錯之象。劉牧欲以《河圖》、《洛書》之數爲模型，說明二氣如何生五行。李觀亦在這個基礎上，批評劉牧有不足之處。周敦頤將那些繁雜的說明全部

略過，只云“陽變陰合，而生水、火、木、金、土”。有的文章，將這裏所說的“五行”與陰陽家、術數家的五行生克說，《參同契》的“三五與一”練丹說，混為一談，反而將簡單的事情弄複雜了。這裏的五行，不過是由陰陽二氣的作用產生出的五種基本材質，無論從何處入手，我們也看不出這個圖中五行之間會有陰陽家、術數家所說的關係。直到明末清初，王船山還是持周敦頤的這種觀點，堅決反對五行生克說。周敦頤捨棄《易傳》“兩儀生四象”說，這與李觀諸人的影響是分不開的。五行圖下標一圓圈，意謂“五行，一陰陽也。陰陽，一太極也。太極，本無極也”（《太極圖說》）。“五殊二實，二本則一，是萬為一，一實萬分。”（《易通·理性命第二十二》）

《太極圖》第四、五圖是與第一圖相同的圓圈。第四圖左右兩方標“乾道成男，坤道成女”字樣，第五圖下方標“萬物化生”字樣。此兩圖講由二氣五行生動植。男女，與牝牡、雌雄同義。《易說》云：“無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生，而變化無窮焉。”人也是萬物之一，所不同的是人得二氣五行之秀，而為萬物之最靈。在衍化的意義上，人與萬物的產生在這裏並無先後之分。較之《易·序卦》“有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦”之說後退了一步。《易說》云：“（人）形既生矣，神發知矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。”這些說法與《序卦》和荀子“（聖人）起禮義，制法度”之說同。

## （二）以“誠”為最高範疇的哲學體系

《太極圖》和《易說》，主要內容只不過概括了前人關於宇宙衍化論方面的一些成就，在哲學思辨上所涉及的問題除動靜、形神、善惡之類外並沒有更多的新義。因此，《太極圖》和《易說》可能是周濂溪的早期著作，寫作時間約在慶曆六年冬至皇祐二年初，時年三十至三十四，郴州郴縣令任內。他在這時，學術上正處於積極探

求的上進階段，汲取前人的多，自己創造的少。<sup>①</sup>當然《太極圖》和《易說》對他的哲學體系來說，也決不是可有可無的部分，這一圖一說已經涉及到一些哲學命題和範疇，並且為濂學奠定了基本的邏輯結構。四十歲以後，署合州判官事任內的四年多時間內，周敦頤已經進入了將《易》與《中庸》結合起來研究的階段，這不僅標誌了周敦頤思想的成熟，而且反映出濂學的明顯特徵。《易通》當是在這段時間內寫成的。

濂學是對慶曆新政的思想家們開創的《易》《庸》之學的總結和發揮，他的思辨哲學體系的最高範疇是從《中庸》中汲取的“誠”。

《中庸》沒有對“誠”下定義，從闡述的邏輯關係上看，“誠”是天地萬物的本來屬性，是獨立于人的意識之外永遠運動不息的客觀存在，人可以認識它，並使自身的本性達到與“誠”相同的境界。

周敦頤將“誠”置于自己的哲學體系的最高位置上，並以《易》進行說明和發揮。“誠”的意義，大致有以下幾個方面：

第一，“誠”是萬物性命之本源，並作用于萬物始終的過程之中。“大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。”（《易通·誠上第一》）“元亨，誠之通，利貞，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！”（同上）天道“以陽生萬物，以陰成萬物”（《易通·順化第十一》），故乾元之動，萬物得以產生，這便是作為萬物本源的“誠”的作用。天道變化，使“萬一各正，小大有定”（《易通·順化第十一》），千差萬別的事物的通達發展與復歸，亦是“誠”的作用。

第二，“誠”是“寂然不動”之體，“神”是“感而遂通”之用。“至誠則動，動則變，變則化。”（《易通·擬議第三十五》）在“至誠”之先，

---

<sup>①</sup> 但《太極圖》却是周敦頤自己創作的，而決非傳自他人，李申《太極圖淵源辯》（《周易研究》1991年第1期）已將此公案辨清了。

“誠”是靜止的；“至誠”之後，“誠”是運動的。事物的動靜是絕對的，“動而無靜，靜而無動”，則物不能自通；“神”的動靜是相對的，“動而無動，靜而無靜，非不動不靜也”，故“神妙萬物”。這便形成了他的體用相分的外因說。在本源階段，只有進入“至誠”境界時，誠與神才合而為一。至于對萬物，那麼“神”則完全是一種外在的力量。

第三，“誠”是整個世界的本質。無為主靜、純粹至善是這種本質的體現。人道與天道相應，故“誠”是“五常之本，五行之源”（《易通·誠下第一》），是社會倫理道德的最高準則。由此，我們進入到周敦頤哲學體系的人性論與倫理哲學部分。

濂溪易學從宇宙衍化論抽象出以“誠”為最高範疇的哲學體系，是慶曆新政前後《易》、《庸》之學興起的產物。在思辨程度上濂溪易學則遠遠超出慶曆新政那些思想家們所能達到的理論水準，在人性論與倫理學方面，我們仍然可以看到周敦頤與慶曆新政的繼承關係。

人性論上，周敦頤將人性分為五品：剛善、剛惡、柔惡、柔善、中。“剛善、剛惡、柔亦如之，中焉止也”（《易通·理性命》第二十二章）。“惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。”（《易通·師第七》）周敦頤的人性論與李觀甚有淵源。李觀首先破除了對孟子性善論的迷信，肯定了韓愈的性三品說。他說：“古之言性者曰：孟子謂之皆善，荀卿謂之皆惡，揚雄謂之善惡混，韓退之謂性之品三，上焉者善也，中焉者善惡混也，下焉者惡而已矣，今觀退之之辨，誠為得之，孟子豈能專之？”（《李觀集》卷二）又說：“夫道雖正矣，宜得其中，不可過也。”（同上書，卷三）周敦頤人性五品說，實質上可以歸為善、惡、中三品。他的“中”當然不是韓愈所說的“中焉者善惡混”之“中”，而是指人性的一種最佳狀態，對韓愈性三品說的這種改造，自然又是像李觀那樣從《中庸》汲取了思想營養。

倫理哲學上，在早期他提出的道德規範是仁義中正。他說：“聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。”（《太極圖·易說》）自注：“聖人之道，仁義中正而已矣。”大約年輕時尚想在仕途上有所作為，欲以中正仁義律己，並以之作爲廓清吏治的一種主張，後來又補上了一個自注，將“仁義”置于“中正”之前。作《易通》時，他回歸至儒學一貫的提法上，即“五常”（仁、義、禮、智、信）。他說：“誠，無爲；幾，善惡；德：愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。”（《易通·誠幾德第三》）。將天道、人性、道德建構成一個整體。人性的最佳狀態，道德的最高準則，都是與天道之誠相吻合的。提倡以仁義禮智信的道德原則來規範封建社會秩序，這是慶曆年間學者們的口頭禪。李觀認爲，五常之中“仁、義、智、信者，聖人之性也；禮者，聖人之法制也”（《李觀集》卷二）。學禮可以達到仁、義、智、信，學禮是修身的關鍵。他根據《中庸》的理論，提出聖人與賢人的區分，說：“自誠明者，聖人也；自明誠者，賢人也。”（同上）認爲不通過學習，本性與誠相通的是聖人。通過學習然後達到誠的境界是賢人。周敦頤說：“性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢，發微不可見、充周不可究之謂神。”（《易通·誠幾德第三》）聖賢之分與李觀有一致處，但他提出“聖可學”，途徑是寡欲以至于無。“蓋寡焉以至于無，無則誠立明通。誠立，賢也；明通，聖也。是賢聖非性生，必養心而至之。”（《周子全書》卷十七）這又與李說有別了。

五常，是維護封建秩序的重要精神支柱。歐陽修說：“五代之亂，君不君，臣不臣，父不父，子不子，至于兄弟、夫婦人倫之際，無不大壞，而天理幾乎其滅矣。”（歐陽修《新五代史》卷三四）提出要重整倫理綱常，道德名教。李觀說，“修身及家，自天子達庶人，一也”（《易論第四》，《李觀集》卷三）。“夫治國始于齊家，王化本乎夫婦，百代不易之道也……父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，六親和睦，交相愛樂而家道正，正家而天下定。”（《易論第一》，《李觀集》卷三）周敦頤繼承

了這些觀點，他說：“治天下有本，身之謂也。治天下有則，家之謂也。本必端，端本誠心而已矣。則必善，善則和親而已矣。……是治天下觀于家，治家觀身而已矣。身端，心誠之謂也。誠心，復其不善之動矣。”（《易通·家人睽復無妄第三十二》）這些言論，深受後世理學家們的重視，成為強化封建專制制度、維護封建社會秩序的理論武器。

因為人性有剛惡柔惡之品，倫常有不仁不義之徒，故除了提倡教化之外，周敦頤還強調“得刑以治”，他說：“聖人之法天，以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情勝，利害相攻。不止，則賊滅無倫焉，故得刑以治。”（《易通·刑第三十六》）但刑不可濫用，一定要慎之又慎，這既是對他自己長期從事刑獄工作的總結，也是同慶曆新政相通的必然結論。

周敦頤開創的濂學，以“誠”為最高範疇，以《易》、《庸》相通之學為特徵。濂學是對北宋初期古文運動，特別是中期慶曆新政的哲學總結，奠定了流行于宋明兩代的理學的基本框架，具有鮮明的以完善封建制度為目的的改革色彩。濂學適應了中國封建社會走向成熟的理論需要。

（原載《中國哲學史》1996 年第三期）

## 論朱震易學中的象數易

朱震(1072—1138年)，湖北荊門人，字子發，號漢上先生，謚文定，兩宋之際著名經學家，畢生以治《春秋》與《周易》爲務，對南宋經學的發展產生過重大影響。其著作今僅存《周易集傳》九卷、《周易圖》三卷、《周易叢說》一卷，合稱《漢上易傳》，餘皆散失殆盡。

自北宋起，隨着理學的興起，《易》學進入一個繁榮期。宋初的名儒甚至朝廷要員大都擅長說《易》。如范仲淹、李覲、歐陽修、胡瑗、王安石、蘇軾等都提倡以《易》講義理，從而啓宋代義理易之端緒；至程頤著《伊川易傳》，便以其對先儒的創造性繼承，及其對理學的嚴謹而又系統的理論建構，成爲義理易的一面旗幟。劉牧著《易數鉤隱圖》，開圖書易之先河；至邵雍《皇極經世》書問世，圖書易遂形成爲一個龐大的學科——先天河洛學。自是而後，儒者論《易》成爲時尚，而義理易與圖書易亦形成兩大流派，競相爭高。至于周敦頤傳太極圖，作《太極圖說》與《易通》，則圖書與義理并重。其講義理貫通《中庸》與《易傳》，故其所說之義理實爲易庸之學；其太極說貫天人之理，屬圖書之學，但不涉先天之義。張載之易學，亦重在貫通天人之理，主要特徵則表現爲義理之學，其言象數看重



的是陰陽剛柔的升降消長，與《易》之旨大致相合。朱震作《漢上易傳》，起于北宋政和丙申（1116年），完成于南宋甲寅（1134年），前後歷時十八年。就朱震本人的學術師承與學術交往而言，其易學應以程頤之《易傳》所昭示的義理易為特徵，但他更看中的是《易》之義理的源頭。在他看來，源頭的象數探索清楚了，程頤《易傳》的義理就更能得以張顯，因而義理與象數并不相悖。所以，他的《漢上易傳》是“以《易傳》（即《伊川易傳》）為宗，和會雍、載之論。上采漢、魏、吳、晉、元魏，下逮有唐及今。包括異同，補苴罅漏，庶幾道離而復合。”（《漢上易傳表》）象數與義理，二者截然對待則道離，二者合一觀之則道合。《漢上易傳》的目標，就是要實現象數與義理的統一，使道離的狀態復合為一。

今荊門市陸九淵研究會王心田先生、王婷副教授為了弘揚鄉賢，推動朱震學術思想研究，花費巨大精力，收集了朱震的部分佚作，輯為《雜編》，與《漢上易傳》三種一起，經精心點校之後，以《朱震集》之名正式出版。此舉既弘揚了荊門古代鄉賢，又在古籍整理方面作出了貢獻，並為宋代學術思想研究在史料方面提供了一筆可靠資料，實乃是一件嘉惠士林的大好事。王先生為此書之出版向我徵序，是以不揣淺陋，僅以此文代之，以表心儀。因時間過于急促，加之瑣事繁冗，一時來不及全面討論朱震在象數與義理上的完整思路，故只得將議題暫時鎖定在象數之內，略議其要。

## 一 以卦變為綱，統攝象數條例

——朱震易學中象數易的基本特徵之一

朱震對象數的探討，不僅涉及宋代的圖書之學，而且上采漢、魏、吳、晉、元魏，使宋人久已遺忘的漢易象數之學得以再興。朱震

的《周易圖》三卷，共收集易圖四十有七。這四十七圖，按內容劃分，可分為四類：其中屬先天河洛學的有河圖（即劉牧的九數圖）、洛書（即劉牧的十數圖）、伏羲八卦圖（即邵雍的外圓內方六十四卦圖）。至于先天學之外的文王八卦圖，劉牧、李覲皆用三劃的八經卦，而朱震則用六劃卦按同樣的位置繪成；此外，屬於此類的還有乾坤六位圖，以上為第一類。此類圖主要涉及卦畫的起源與八卦之間的相關性問題。第二類，是采自李挺之的變卦反對圖（此即韓康伯的“非反即覆”、孔穎達“二二相耦，非覆即變”、來知德所謂錯綜者，《雜卦》、《序卦》盡之也）、李挺之的六十四卦相生圖（朱熹據之修訂為卦變圖）、京房的乾坤交錯成六十四卦圖，此類圖要在申述卦爻之變。第三類，李溉的卦氣圖、太玄准易圖、律呂起于冬至之氣圖、陽律陰呂合聲圖、十二律相生圖、六十律相生圖、十二律通五行八正之氣圖、五聲十二律數、天文圖（以八經卦嵌配二十八宿）、天氣以節氣相交圖、斗建乾坤終始圖、日行十二位圖、日行二十八舍圖、北辰左行圖、消息卦圖、納甲圖、壬壬地癸會于北方圖、天之運行圖、日之出入圖、月之盈虛圖、太極圖（直接采自周敦頤）、坎離天地之中圖，此類圖除太極圖有模擬宇宙演化之義外，餘皆用卦來模擬日月升降與律呂及氣候節令的變化，以及天體恒星的分布方位。第四類，乾甲、震庚、虞氏義圖、乾六爻圖、坤初六圖、坤上六天地玄黃圖、乾用九坤用六圖、臨八月有凶圖、復七日來復圖，以及爻數、卦數、五行數、十日數、十二辰數、大衍數，此類為以圖釋讀個別卦爻之辭以及易數中的若干問題。

對上述諸圖，他特別注重的是其中的變易之義。他認為：“《周易》論變。故古人言《易》，雖不筮，必以變言其義。”（《叢說》）他把所有關於卦爻變化的情況都稱之為卦變。所以朱震言卦變，是從廣義上取義的，即凡涉卦爻變動而生卦者皆謂之卦變。所以他不是將卦變當作一種易學條例，而是將其看作是易象的共同特徵，是

《易》的最爲本質的體現。他說：“《繫辭》曰：‘變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。’信斯言也，則《易》之爲書，無非變也。商瞿而下，傳《易》者多矣，而論卦變者可指數也。”(同上)他所說的卦變，大致包含以下五個方面：

其一，將春秋時人對爻題的稱謂視爲卦變。如“史墨論乾之初九曰乾之姤，九二曰其同人，九五曰其大有，上九曰其夬，用九曰其坤。坤之上六曰其剝。以史墨之言推之，則乾九三當曰其履，九四曰其小畜。伯廖舉豐上六曰，其在《周易》豐之離；知莊子舉師初六曰，在師之臨。至今占亦然。”(《叢說》)史墨論乾卦，見于《左傳》昭公二十九年，其所說“乾之姤”即爲乾之初九，“乾之同人”即爲乾之初二，餘皆類此。同理，伯廖舉“豐之離”，即爲豐之上六，見于《左傳》宣公六年；知莊子舉師之臨，即爲師之初六，見于《左傳》宣公十二年。所謂“乾之姤”云云，只是春秋時期對爻題的一種稱謂，由于這種稱謂的取義是據爻的變動而來，故朱震視此爲卦變之一種。

其二，將之卦法的變卦看作是卦變。他說：“崔武子遇困之大過，六三變也；莊叔遇明夷之謙，初九變也；孔成子遇屯之比，初九變也；南蒯遇坤之比，六五變也；陽虎遇泰之需，六五變也；敬叔得觀之否，賈逵曰：‘觀，爻在六四，變而之否。’三國時，關公敗，孫權使虞翻筮之，得兌下坎上節，五爻變之臨。凡所謂之某卦者，皆變而之他卦也。”“卦畫七八，經書九六，七八爲象，九六爲爻，四者玄明，此左氏所記卜筮之言，曰之某卦之說也。”(《叢說》)之卦之法，以揲著取數畫爻，凡奇數爲陽爻，凡偶數爲陰爻，由此所得的卦爲本卦。再據九(老陽)六(老陰)變八(少陰)七(少陽)的物極必反原則，將本卦中凡九、六之數皆轉化爲八、七，于是得另一卦，即爲變卦。崔武子占，遇困之大過，見《左傳》襄公二十五年，本卦爲困，六三爻變，成變卦大過；莊叔遇明夷之謙，見《左傳》昭公五年，本卦爲明夷，初九爻變，成變卦謙；孔成子遇屯之比，見《左傳》昭公七年，

本卦爲屯，初六爻變，成變卦比；南蒯遇坤之比，見《左傳》昭公十二年，本卦爲坤，六五爻變，成變卦比；陽虎遇泰之需，見《左傳》哀公九年，本卦爲泰，六五爻變，成變卦需。敬叔得觀之否，本卦爲觀，六四爻變，成變卦否。孫權使虞翻筮之，得兌下坎上節，五爻變之臨，見《三國志》卷五十七，本卦爲節，九五爻變，成變卦臨。由本卦到變卦，亦是因爻的變動引起的卦體變動，故朱震將這種情況也視爲卦變。

其三，將八經卦之間的動態關係看作是卦變。八經卦之間的動態關係有以下三種類型：八卦月相納甲、旁通、乾坤相摩生六子說。

朱震從八卦月相納甲與卦氣說的視角，認爲八經卦是動態相生的。他說：“《說卦》震曰‘其究爲健’，案消息卦，坤一變震，二變兌，三變乾；乾，健也。乾一變巽，二變艮，三變坤。”（《叢說》）據魏伯陽《周易參同契》，晦日爲坤，初三月始生爲震，初八月上弦爲兌，十五月望爲乾。此即“坤一變震，二變兌，三變乾”，既然坤一變震，二變兌，三變乾，而乾之象爲健，故朱震認爲《說卦》所說的震之象爲“其究爲健”，即昭示了這種變化之義。以八卦納甲解震之象“其究爲健”，頗有新義。朱震的這一見解，意在說明八卦月相納甲之說淵源有自。十六之後，月相由盈滿轉乍虧，其象爲巽，二十三日，月相下弦，卦象爲艮，至三十日，月明盡喪，卦象爲坤。此即“乾一變巽，二變艮，三變坤”。至于坎離二卦，其雖與月相無取，但其他六卦之月相皆賴坎月離日之升降而定。由于八卦乾納甲壬、坤納乙癸、震巽納庚辛、坎離納戊己、艮兌納丙丁。十天干分命十日，故朱震說：“觀日月之運，配之以坎離之象，而八卦十日之義著矣。”（《漢上易傳·卦圖卷中·納甲圖》）其義又見于天壬地癸會于北方圖（《卦圖》卷中）、十日數圖（《卦圖》卷下）。但將八卦納甲說成爲消息卦，則使本來清晰的議題陷入混亂。

朱震將八卦月相納甲歸入消息卦範圍，所以將剝、復二卦引入這段議論之中。他說：“剝，《易》曰‘柔變剛也’。《序卦》曰‘物不可終盡，剝窮上反下也，故受之以復。’剝之上九窮而反初，乃成復卦，此京房八卦相生變而成六十四卦之說也。”剝，下五爻爲陰，僅上九一爻爲陽，《易·剝象》稱此卦之態勢爲“柔變剛”。消息卦取義在于陰陽二氣的升降，而八卦月相納甲取義在于月相的晦朔弦望的變化。據中國古代曆法常識而言，月以朔旦爲始，朔旦至朔旦爲一月，滿十二朔望爲一年，屬陰曆成分，月相納甲正是八卦配每一月內月相之朔望變化確定的。而消息卦所依據的是陽曆。陽曆所講的是一歲之內陰陽二氣的升降變化。歲以冬至爲始，冬至到冬至爲一歲。陰陽曆之年與歲的統一是通過給朔望月置閏的辦法實現的。朱震欲通過直接將屬陰曆的月相納甲置入屬陽曆的消息卦，其方法是捨去月相的盈虧與陰陽二氣的消息之義，只取其中的卦爻變動之象。朱震援京房八卦相生變而成六十四卦之說（見于《卦圖》卷中之乾坤交錯成六十四卦圖），以證成其義。此圖爲京房借卦氣圖論乾坤并如而交錯之義。朱震說：“京房論推蕩曰：‘以陰蕩陽，以陽蕩陰，陰陽二氣，蕩而成象。’又曰：‘蕩陰入陽，蕩陽入陰，（陰）陽交互，內外通變，八卦回巡，至極則反。’此正解《繫辭》‘八卦相蕩’之義，如六十卦圖，本于乾坤并如，陰陽交錯而行。故傳圖者亦謂之推蕩易天下之至變者也。六位遞遷，四時運動，五行相推，不可執一者也。”（《卦圖》卷中）以卦氣圖論之，此圖以坎離震兌四正卦居中，分領冬至、夏至、春分、秋分四節氣。餘六十卦圓于外圈，以復、臨、泰、大壯、夬、乾、姤、遁、否、觀、剝、坤十二月消息卦（即辟卦），各領五卦，分值十二月。從六十卦的排列次序與卦畫陰陽爻的交錯關係上看，只有十二月消息卦的陰陽爻成遞增或遞減之勢，構成了一年之內氣候變遷的基本趨勢；而十二月消息卦各自所領的卦，則成陰陽交錯狀態，表明每月之氣候圍繞基本趨勢的上下波動。

所謂乾坤并如、陰陽交錯而行之義，指凡陽爻皆爲乾之陽，凡陰爻皆坤之陰，陰陽爻并存于各卦之中，此即所謂乾坤并如；而外圈六十卦之次序在整體上成無序的交錯狀態，此即陰陽交錯而行。至于剥、復二卦，爲十二月消息卦之兩卦，各在十一月、正月分領五卦，即使不取消息卦之義，引入此兩卦，也很難說明八卦在月相納甲中體現出來的相生之義。將消息卦引入八卦月相納甲，試圖把兩種條例融爲一體，這個嘗試是可貴的，但結果并不成功。如果分爲論之，消息卦與月相納甲一樣，也合于朱震的卦變之義。如他在論卦氣時說：“自復至夬十有二卦，謂之辟卦。坎、離、震、兌，謂之四正。四正之卦分主四時，十有二卦各主其月。乾貞于子而左行，坤貞于未而右行，左右交錯，六十四卦周天而復，陰陽之升降，四時之消息，天地之盈虛，萬物之盛衰，咸系焉。其在《易》之復曰‘七日來復’，象曰‘至日’；在革曰：‘先王以治曆明時’；在《說卦》曰：‘震，東方也’，‘巽，東南也’，‘離，南方直卦也，兌，正秋也’，‘乾，西北之卦也’，‘坎，正北方之卦也’，‘艮，東北之卦也’。此見于卦變者也。”（《漢上易傳》原序）在《易圖》，其義還可見之于李溉卦氣圖、消息卦圖。在朱震看來，卦氣說所講的也是卦變，且卦氣之說遠有端緒，這不僅見之卦爻之辭，而且見之于《說卦》。

將旁通、飛伏視爲卦變。他說：“巽曰‘其究爲躁卦’，《乾鑿度》曰‘物有始有壯有究，故三畫而成乾’。究，言巽之九三、上九也。虞翻曰：‘動上成震。巽三變成震，震三變成巽。舉巽一卦，則知乾三變成坤，坤三變成乾；離三變成坎，艮三變成兌。《說卦》曰：‘天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射。’六子皆以乾坤相易而成。艮兌以終相易，坎離以中相易，震巽以初相易，終則有始，往來不窮。不窮，所謂通也。此虞翻、蔡景君、伏曼容旁通之說也。”（《叢說》）乾初爻變，即一變，成巽；一、二爻變，即二變成艮；一、二、三爻變，即三變成坤；坤一變成震，二變成兌，三變成乾。巽一變成乾，

二變成離，三變成震；震一變成坤，二變成坎，三變成巽。《說卦》稱巽“其究為躁卦”，《周易集解》引虞翻：“動上成震，故其究為躁卦，明震內體為專，外體為躁。”虞翻認為巽變動至上爻則成震，震為動，動者躁也。舉巽一卦為例，則知震三變亦成巽；乾三變成坤，坤三變成乾，離三變成坎，坎三變成離；艮三變成兌，兌三變成艮。朱震認為，乾與坤、震與巽、坎與離、艮與兌，終則有始，往來不窮，這就是虞翻等人所說的旁通。旁通之說之所以不可廢，蓋因其淵源有自，《說卦》、《乾鑿度》皆有其義。由于旁通之說所注重的也是卦體的變動，故旁通亦為卦變之一種。

他還通過《說卦》巽“其究為躁卦”之說，將旁通與飛伏聯繫起來考察。他說：“（巽）‘其究為躁卦’者，巽三變成震，舉震巽二卦以例餘卦。天地萬物無有獨立者，極則相反，終不相離，以其不可離也。司馬遷《律書》曰：‘冬至則一陰下藏，一陽上舒。’京房論八卦飛伏，虞翻論伏爻，郭璞又論伏爻、納甲，其說皆源于此。”（《漢上易傳》卷九）此處是以飛伏論巽之究為躁卦。他認為，乾坤、震巽、坎離、艮兌，同位之爻，兩兩相反，故互為飛伏。在此舉巽震飛伏為例，可見其餘。他將飛伏之義概括為：“見者為飛，不見者為伏；飛方來也，伏既往也。”（《漢上易傳》卷一）這個概括也是從動態意義上闡釋飛伏，較之京房、虞翻等僅僅將其看作是一種靜態取象條例為優。援《說卦》與《史記·律書》，意在證明飛伏說遠有端緒，而且合于律曆，故不可廢。

乾坤剛柔相摩而生六子也被看作是卦變。他說：“《說卦》曰：‘乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男，兌三索而得女，故謂之少女。’此陸績所謂‘陽在初稱初九，去之二稱九二，則初復七；陰在初稱初六，去初之二稱六二，則初復八矣。’”（《叢說》）

震一索，謂乾初爻往交于坤之初，得震，是爲長男；巽一索，謂坤初爻往交于乾之初，得巽，是爲長女。坎再索，謂乾第二爻往交于坤之二，得坎，是爲中男；離再索，謂坤第二爻往交于乾之二，得離，是爲中女。艮三索，謂乾第三爻往交于坤之三，得艮，是爲少男；兌三索，謂坤第三爻往交于乾之三，得兌，是爲少女。可見六子之生，正是乾坤剛柔相摩的結果。陸績從七八九六在爻題與爻象的關係上解，認爲爻題雖云九六，但爻象實爲七八。陽在初，爻題稱爲初九，去之二則爻題稱爲九二，此時初爻之象已由老陽九回復爲少陽七。陰在初，爻題稱爲初六，去之二則爻題稱爲六二，此時初爻之象已由老陰六回復爲少陰八。朱震用陸績之說解乾坤六子之變，不確。又朱震以爲陸績之說與《左傳》所載的之卦法一致，此又爲一誤。之卦法講老陽九轉少陰八、老陰六轉少陽七，與陸績老陽九回復到少陽七，老陰六回復到少陰八，風馬牛不相及。將乾坤六子之變視爲卦變之例，是朱震的初衷，但其議多有所失。

八經卦之間的動態關係大致有以上幾說，雖然其中有一些混亂之處，但就總體立意而言，則無可厚非。他認爲：“四象之動見（蕭案：原誤作‘見動’，今正之。）于六爻之中，而六爻之動不過乎三。三者，極之道也。蓋有天地斯有萬物，是以卦之變不過三。六位者，重三也。”（《叢說》）天、地、萬物，三也。八經卦由三爻組成，三爻即代表了天、地、萬物，故八經卦之間的變動，體現了天、地、萬物三極之間的變化。而卦之有六位，不過只是三之相重而已。因此，在朱震看來，瞭解了八經卦之間的變動關係，也就瞭解了三極之道。

其四，將動爻視爲卦變。在他看來，爻在卦體中是最爲活躍的因素。“其在《繫辭》曰：‘爻象動于內，吉凶見于外。’又曰：‘道有變動，故曰爻。’此見于動爻也。”（《漢上易傳》原序）因此，動爻正是這種活躍性的生動體現。朱震的動爻說，包含兩層義蘊：第一，視爻性不當位爲動爻。他說：“《雜卦》曰：‘既濟，定也。’既濟，六爻陰陽得



位，是以定也。《乾·文言》（蕭案：誤，應為《乾·彖傳》）曰‘雲行雨施’，又曰：‘大明終始’。雲雨，坎也；大明，離也。乾卦而舉坎離者，言其變也。陰陽失位則變，得位則否。九二、九四、上九，陽居陰位，故動而有坎離之象，此虞氏所論動爻之說也。”（《叢說》）既濟六爻，陽爻皆居奇數位，陰爻皆居偶數位，陰陽爻皆得其位，是以無動爻可言。《乾·彖傳》釋乾卦，而言雲雨（坎）、大明（離）者，因其九二、九四、上九以陽爻而居偶數位，故有動而之坎之象，而其言離者，取旁通之義也。六十四卦，其動爻皆就陰陽爻之不當位而取義，此即為虞翻所謂動爻之說。第二，視揲著立卦中的九六之變為動爻。揲著而得九八七六之數，“七八者，陰陽之稚；六九者，陰陽之究。稚不變也，究則變焉”（《漢上易傳》原序）。初據奇偶之數所得為本卦，其九六變而得則為變卦。凡九六之變，其爻則為動爻。朱震認為，此動爻之說亦屬卦變之一種。動爻是乾坤剛柔相摩的動因，“故剛柔相摩，則乾坤成坎離，所謂卦變也”（《叢說》）。

其五，視《彖傳》往來上下之說與《雜卦》反對之義為卦變。他說：“訟《彖》曰：‘剛來而得中’（蕭案：“來”誤為“柔”，據改）。’隨《彖》曰：‘剛來而下柔。’蠱《彖》曰：‘剛上而柔下。’噬嗑《彖》曰：‘剛柔分，動而明。’賁《彖》曰：‘柔來而文剛，分剛上而文柔。’无妄《彖》曰：‘剛自外來而為主于內。’大畜《彖》曰：‘剛上而尚賢。’咸《彖》曰：‘柔上而剛下。’損《彖》曰‘損下益上’，又曰‘損剛益柔’。益《彖》曰‘損上益下’，又曰‘自上下下’。渙《彖》曰：‘剛來而不窮，柔得位乎外而上同。’節《彖》曰：‘剛柔分而剛得中。’剛者，陽爻也；柔者，陰爻也。剛柔之爻，或謂之來，或謂之分，或謂之上下，所謂‘惟變所適’也。此虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才、李之才所謂自某卦來之說也。”（《叢說》）《彖傳》言往來上下之義者凡十五卦，朱震舉十二例，皆要言之也。訟《彖》曰：“剛來而得中。”謂訟自遁來，遁九三自上而之下，居二位而得中，成訟卦，此為四陽二陰之卦。隨《彖》曰：謂否上九自

上而之初，成隨卦，此爲三陽三陰之卦。凡一卦之內不同爻性的兩爻，位置發生變動，構成上下往來之勢，從而生成另一卦，這就是卦變。對朱震而言，這種卦變當爲狹義的卦變。

朱震《易圖》卷上所列李挺之所傳的六十四卦相生圖，將卦變之次分爲六個類型：1. 凡五陰一陽之卦皆自復來，即復卦一爻五變而成師、謙、豫、比、剝五卦。2. 凡五陽一陰之卦皆自姤來，即姤卦一爻五變而成同人、履、小畜、大有、夬五卦。3. 凡四陰二陽之卦皆自臨、觀來，即臨卦五復五變而成明夷、震等十四卦。4. 凡四陽二陰之卦皆自遁、大壯來，遁卦五復五變而成訟、无妄等十四卦。5. 凡三陰三陽之卦皆自泰來，泰卦三復三變而成歸妹、豐等九卦。6. 凡三陽三陰之卦皆自否來，否卦三復三變而成漸、旅等九卦。朱震在此圖之圖前說明中指出：“虞仲翔于小過曰：‘當從四陰二陽臨、觀之例。’于豐曰：‘當從三陰三陽泰之例。’于无妄曰：‘此所謂四陽二陰，非大壯則遁來。’又問剝之變于彭城蔡景君，大過或變于五之初，或以謂三之五；睽或變于大壯上之三，或以謂无妄二之五。蓋是時其圖未見，故難于折衷，亦莫得其綱要，諸儒各伸臆說，至于紛然，而仲翔則知有此圖也。”《周易集解》引虞翻釋小過曰：“晉上之三，當從四陰二陽臨觀之例。”觀卦五之四成晉，晉上之三成小過，故云屬臨、觀之例。其釋无妄、大過、睽等之義均仿此可知。

朱震說：“夫自下而上謂之升，自上而下謂之降。升者上也息也，降者消也。陰生陽，陽生陰，陰復生陽，陽復生陰，升降消息，循環無窮。”“自內而之外謂之往，自外而之內謂之來。”（《卦圖》卷上“六十四卦相生圖”釋文）爻在卦體中之內外、往來、上下、升降，這就是六十四卦相生圖所反映的卦變特徵。朱震認爲，六十四卦相生與《雜卦》兩兩反對之義有一定關聯。他說：“故《雜卦》反對，陽生者六，陰生者六，而卦變本于陰陽所生十二卦，他卦之變本于十二卦往來

升降而成。”(《叢說》)所謂陽生者六，復、師、謙、豫、比、剝也；所謂陰生者六，姤、同人、履、小畜、大有、夬也。復與剝、師與比、謙與豫；姤與夬、同人與大有、履與小畜，皆為兩兩反對之卦。而六十四卦之卦變相生即以此十二卦為本，即所謂“他卦之變本于十二卦往來升降而成”。他對六十四卦的卦變相生與同樣為李挺之所傳的變卦反對圖作相關性考察，這是一個賦有啟發意義的嘗試，具有一定的合理性。自然，《雜卦》的變卦反對之義屬於他所說的卦變之列。

由上述諸說可見，朱震已經將卦變看作是一個囊括《易》中一切言變動之義的總目，但這個思想在行文中并不清晰，故有時他又將卦變看作是一個具體的條例，造成了許多不必要的混亂。如在《漢上易傳》原序之首，他說：“聖人觀陰陽之變而立卦，效天下之動而生爻。變動之別，其傳有五：曰動爻、曰卦變、曰互體、曰五行、曰納甲。而卦變之中又有變焉。”見之前述，動爻、納甲已被列入其所謂卦變之中，而此處又將其與卦變并列，邏輯上混亂如此，故《四庫全書》之《漢上易傳提要》引胡一桂評朱震之言曰：“變、互、伏、反、納甲之屬，皆不可廢，豈可盡以為失而詆之？觀其取象亦甚有好處，但牽合處多，且文詞繁雜，使讀者茫然，看來只是不善作文爾。”這個評價應當說是比較公允的。所謂不善作文者，蓋言其邏輯不通暢也。在漢代象數易學長期湮沒無聞的背景下，有朱震出而復振其學，其有功于漢易實有勝于唐代李鼎祚的《周易集解》。李氏《集解》只是集其部分釋文而未收其圖，在條例上有許多較為詳盡的發明，但于卦氣、五行諸說則不足以盡其義，且未曾注意到源流清理，致使漢易象數之學的根基在後代多次受到置疑。而朱震收集易圖衆多，且在易象的條理上盡力作關聯性思考，有不少創新之見。朱熹的治易路向，顯然受到他的影響；清代漢易的復興，也與《漢上易傳》有着重要的關聯。

## 二 以象數爲宗，推本源流

### ——朱震易學中象數易的基本特徵之二

《四庫全書》之《漢上易傳提要》稱：《漢上易傳》“以象數爲宗，推本源流，包括異同，以救老莊虛無之失”。這個說法雖與朱震自稱的以程頤的《易傳》爲宗在字面上不一致，但這兩個不同的說法，由于立意不同，故均有其成立的理由。朱震的立意是就整個《漢上易傳》的最終目標而言，言象數最終必然要落實到義理，故以程頤的《易傳》爲宗，然其在象數源流的探究上却不遺餘力；四庫館臣的立意是推本源流，若不以象數爲宗，則無以清理源頭，然四庫館臣也并非認爲《漢上易傳》只言象數，故稱其書可以“救老莊虛無之失”。在儒家學者看來，所謂老莊之失，并非只是失在不言象數，而是其以虛無爲本的義理思想。可見，朱震的以程頤《易傳》爲宗與四庫館臣的以象數爲宗這兩種說法，前者強調的是要其終，而後者強調的是原其始。只有原其始而要其終，方可見易道之全，所以四庫館臣與朱震說法雖不一，其旨趣則同歸于一而不相悖。

朱震說：“臣聞商瞿學于夫子。自丁寬而下，其流爲孟喜、京房。喜書見于唐人者猶可考也。一行所集京之《易傳》，論卦氣、納甲、五行之類，兩人之言同出于《周易·繫辭》、《說卦》，而費直亦以夫子‘十翼’解說上下經，故前代號《繫辭》、《說卦》爲《周易大傳》。爾後馬、鄭、荀、虞各自名家，說雖不同，要之、去象數之源猶未遠也。”（《漢上易傳表》）爲證成所謂“去象數之源猶未遠”這一結論，朱震所花費的精力是相當巨大的。

如前文所說，有關卦變的內容都是淵源有自的。如他認爲八卦月相納甲在《說卦》釋震爲“其究爲健”中可見其義，此外他還徵

引了卦爻之辭與《繫辭》。他說：“乾納甲壬，坤納乙癸，震納庚，巽納辛，坎納戊，離納己，艮納丙，兌納丁。庚戊丙三者，得于乾者也；辛己丁，得于坤者也。始于甲乙，終于壬癸，而天地五十五數具焉。其在《易》之蠱曰：‘先甲三日，後甲三日。’在巽曰：‘先庚三日，後庚三日。’在離曰：‘己日乃孚。’在《繫辭》曰：‘懸象著明，莫大乎日月。’此見于納甲者也。”（《漢上易傳》原序）卦爻辭中言十干甲、庚、己等，與八卦納甲顯然不是一回事，但既已涉及十干，則可以看作是開了以八卦納甲之先河。至于《繫辭》的“懸象著明，莫大乎日月”之說，則可以被看作是抓住了八卦配月相變化的根本原因。所以，他認為卦爻之辭與《繫辭》，已具有“見于納甲”的內容。至于以“反對”為標志的變卦反對圖，則為“六十四卦剛柔相易，周流而變，《易》于《序卦》、于《雜卦》盡之”（《卦圖》卷下）。六十四卦相生圖，“虞翻則知有其圖”，而《彖傳》有其例。至于《左傳》、《國語》的爻題稱謂與之卦法，本身就是春秋時期流行的事實，而消息卦、旁通說、飛伏說等亦皆可從《繫辭》、《說卦》等《傳》中得其義。即“考之于經，其說皆有所合”，可見卦變之說遠有端緒，“而論卦變者可指數也”（《叢說》）。除上述廣義上的卦變之外，朱震還就五行說與互體這兩個條例的源流進行了探討。

朱震所傳之五行說，大致據鄭玄、劉牧來；至于五行數圖，實據太玄數；其終則可追至《繫辭》與《說卦》。在解釋劉牧洛書時，他說：“一、六為水，二、七為火，三、八為木，四、九為金，五、十為土。十即五五也。”（《易圖》卷上）但五行數圖中央土只書五、五，此即太玄數“五五相守”，亦即五五為十之義，范望注太玄數曰：“重數五者，十可知也。”他認為，五行之生數一、三、五、七、九，成數二、四、六、八、十，即是《繫辭》的天地之數，而五行在《說卦》所示的八卦之象中有其象。他說：“一生水而成六，二生火而成七。三生木而成八，四生金而成九，五生土而成十。生于陽者成于陰，三天兩地也。生

于陰者成于陽，兩地而三天也。天以三兼二，地以二兼三，五位相得，合而爲五十。其在《繫辭》曰：‘天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。’在《說卦》曰：‘巽爲木，坎爲水，離爲火，此見于五行者也。’（《漢上易傳》原序）由此，他證明了五行之象數皆據于《繫辭》與《說卦》，而非漢代學者的鑿空之論。

互體本是漢易中流行的用于取象的一種條例，朱震將這種靜態的取象法從動態上進行闡發，這是朱震在互體說上的一大理論貢獻。他說：“一卦含四卦，四卦之中復有變動，上下相揉，百物成象。其在《易》，則離震合而有頤，坤離具而生坎。在《繫辭》，則網罟取離，耒耨取益，爲市取噬嗑，舟楫取渙，服乘取隨，門柝取豫，杵臼取小過，弧矢取睽，棟宇取大壯，棺槨取大過，書契取夬。又曰‘八卦相蕩’，又曰‘六爻相雜，唯其時物也’，又曰‘雜物撰德’，此見于互體者也。”（《漢上易傳》原序）所謂“一卦含四卦”，是就中爻取義。所謂中爻，“崔憬所謂二、三、四、五，京房所謂互體是也”（《漢上易傳》卷八）。若僅就上下體（即上下卦）而言，“理具乎中，其事則未也”（同上），而中爻之用則可彌補“事則未”之不足。“若夫糅雜八卦之物，撰定六爻之德，辯得失是非，則非中爻不備。”（同上）中爻之二至四爻相互，可得一卦，稱爲下互；三至五爻相互，又可得一卦，稱爲上互。有了上卦與下卦，由中爻又得下互與上互，如此一個六畫卦就包含了四個三畫卦。除中爻互體之說外，朱震還認爲加上初爻與上爻，還可用相臨的四個爻或五個爻取象，也是互體的內容，這就是所謂“四卦之中復有變動，上下相揉，百物成象”。如所謂“離震合而有頤”，離上震下爲噬嗑，由初爻至四爻有頤象；又噬嗑之下卦初、二、三爲震，二、三、四互而爲艮，合艮震爲頤，這是以初至四相臨之四爻互體之例。又如“明夷九三互，有坎體，師象已見”（《叢說》），明夷二、三、四互爲坎，上體四、五、上爲坤，合坤坎爲師；又明夷之二爻至上爻有師象，這是以二至上相臨之五爻互體之例。

朱震認為，互體的產生是八卦相蕩、六爻相雜的結果。如所謂“坤離具而生坎”，即只要有坤離兩卦，無論何者在上體或下體，都會互而生坎卦，因此互就是相蕩，互就是相雜。他還以乾坤六子之關係對相蕩、相雜之義作了進一步說明，他說：“乾以剛摩柔，坤以柔摩剛，剛柔相摩，八卦相蕩，變化彰矣。《說卦》謂之中爻，先儒謂之互體。”（《漢上易傳》卷七）“中爻”之說，出自《繫辭下》“若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備”，故此處云“《說卦》謂之中爻”，《說卦》當為《繫辭》之誤。乾以二、五摩坤之柔，坤以二、五摩乾之剛，由此而生坎離，坎之二至四互而生震，三至五互而生艮；離之二至四互而生巽，三至五互而生兌。此即所謂“八卦相蕩，則坎離中互有震、艮、巽、兌之象，所謂互體也”（《叢說》）。由此可見，朱震解互體是從動態的意義上立論的。他說：“自子夏以來，傳《易》者以互體言矣。”（《漢上易傳》卷五）在漢代，除京房善用互體之外，還有“鄭氏傳馬融之學，多用互體”，先儒虞翻以及唐代崔憬也是運用互體解《易》之大家。但先儒用互體，多滿足于以互體取象釋卦爻之辭，因而是一種靜態意義上的互體觀；而朱震則力圖從動態意義上看待互體，因而是一種動態的互體觀。

朱震引《繫辭》的中爻說與八卦相蕩、六爻相雜之論，引《繫辭》的網罟取離、耒耨取益等例，目的在于追溯互體之源頭。他還認為《彖傳》中也有運用互體的例證<sup>①</sup>。既然《繫辭》與《彖傳》都有用互體之例，這就有力地說明互體之說淵源有自而不可廢。因此即使像王弼、鍾會、皇甫謐等極力排斥互體，但在他們的著作中也難以

① 在《漢上易傳》卷一釋屯卦初九時，朱震說：“雜而不越，先儒傳此謂之互體。在《易·噬嗑·彖》曰：‘頤中有物，曰噬嗑。’離震相合，中復有艮。《明夷·彖》曰：‘內文明而外柔順，以蒙大難。’又曰：‘內難而能正其志。’坎，難也，離坤相合復有坎。”噬嗑下震上離，二至四互而為艮。《說卦》艮為果蓏、為黔喙之屬，即為可食之物。明夷下離上坤，二至四互而為坎。離為明而坎為難，坎為下互，故云內難也。此為《彖傳》用互體之例。

回避互體之用<sup>①</sup>。

至于在宋代流行的河圖、洛書、邵雍的伏羲八卦圖(即內方外圓之先天圖)、周敦頤的太極圖,他也力考其由來。他說:“陳搏以先天圖傳種放,放傳穆修,修傳李之才,之才傳邵雍;放以河圖、洛書傳李溉,溉傳許堅,堅傳范諤昌,諤昌傳劉牧;修以太極圖傳周敦頤,敦頤傳程頤、程顥。”(《漢上易傳表》)對先天圖的傳承,他說:“伏羲八卦圖,王豫傳于邵康節,而鄭史得之《歸藏初經》者,伏羲初畫八卦因而重之者也。其經初乾、初爽(坤)、初艮、初兌、初坎(坎)、初離、初震(震)、初巽,卦皆六畫,即此八卦也。八卦既重,爻在其中。”(《卦圖》卷上)朱震將先天圖追溯到《歸藏初經》,說明此圖是遠有端緒的。在《卦圖》卷上,他還對河圖、洛書的淵源進行了考察,列舉了《周官》、《尚書》、《山海經》、《易·繫辭》、《論語》、《太玄》等文獻記載以證之。但由于這些記載有其名而無其圖,因而有關此兩圖的爭議聚訟至今都未能止息。對於先天圖、河圖、洛書、太極圖的傳承系統,後世均有不少疑義。有關爭議與疑義的長期存在,說明在源流追溯上的艱難性,因而尚不能以此為由對朱震在這方面所作的努力輕易加以否定。

朱震通過象數推本源流,從表像上看,是對易學史的上溯性考察;而就其深層意義上看,其目的則在于證明漢代象數與宋代圖書在《易》中的合理性與合法性。

他認為《易》的本質就是象,而象的存在狀態是變動不居的。他說:“《易》,无非象也。”“《易》者,象也。有卦象,有爻象。彖也者,言乎象者也,言卦象也;爻動乎內,言爻象也。”(《漢上易傳》卷一)而無論卦象爻象,其所反映的不是事物的單一性與靜態性,而是天

① 在《叢說》,他指出:“王弼譏互體”,“然注睽六二曰‘雖始受困,終獲剛助’,睽自初至五成困,此用互體也”。“皇甫謐謂互體不可取,而論明夷曰‘明久傷,則坎體復而師象立矣。得非武王以之乎?’不知明夷九三互有坎體,師象已見,乃成南狩。”



下事物的繁雜性與變動性，因此應當從繁雜事物的變動不居上去把握。他說：“《易》之爲道，天地之道耶，人之道耶，《易》兼明之也。‘繫辭焉而明吉凶’，明人道也。‘剛柔相推而生變化’，明天地之道也。象，非見天下之賾者，不足以明之，故聖人設卦觀象。所謂吉凶、剛柔、變化，无非象也。……吉凶也，悔吝也，變化也，剛柔也，四象之動見于六爻之中。”（《叢說》）朱震之所以在廣義上用卦變（含卦氣、消息、八卦納甲、狹義卦變、反對說、動爻、旁通與飛伏等），此外又不失五行、互體等諸多漢代流行的取象條例，意在充分反映萬物的變化之理。由于萬物的複雜性與變動性，規定了取象方法的非單一性與非靜態性，故“盡萬物之理不如是，無以致曲焉。不如是其言亦不能中矣”（《叢說》）。這是從繁雜性與動態性上論證象數之用的合理性。

追溯漢易象數的由來，意在論證漢易象數的合法性。既然《繫辭》、《說卦》、《雜卦》、《象傳》、《彖傳》、《文言》等被認定爲孔子所作，那麼在儒學盛行的時代，只要在這些篇目中找到了依據，漢代象數存在的合法性就可以確立了。所以，朱震不遺餘力地在上述篇目中尋找象數的蹤迹。除了前文已經列舉的《繫辭》、《說卦》、《雜卦》、《彖傳》之外，他認爲其他諸篇也同樣具備象數特徵。如他說：“夫子之大象，列以八卦取義，錯綜而成之。有取兩體者，有取互體者，有取變卦者，大概彖有未盡者，與大象申之。”（《漢上易傳》卷一）又如他在詮釋《文言》“同聲相應，同氣相求”句時說：“五變之二成巽，下有伏震，巽風震雷，同聲相應也。二動之五成兌，下有伏坎，兌澤坎水，同氣相求也。”（《漢上易傳》卷一）乾九五動變爲六，下之二，則下互爲巽。巽與震爲飛伏，巽見爲飛，則震不見爲伏。巽爲風，震爲雷，故云“同聲相應”。乾九二動變爲六，上之五，則上互爲兌。兌之下爻爲陽見陰伏，故云伏坎。兌爲澤，坎爲水，故云“同氣相求”。其“五變”、“二動”，言動爻也；“之二”、“之五”，言狹義之卦

變也；“伏震”、“伏坎”，言飛伏也。此其于《文言》中見象數也。這是從《易傳》等篇目論證漢易象數的合法性。經此論證之後，反對漢易象數者儘管不乏其人，但擁戴者則日見增多，如朱熹謂“朱子（指朱震）發用互體，互體自左氏已言，亦有道理”（《朱子語類》卷六十七）；胡一桂稱“愚謂變、互、伏、反、納甲之屬皆不可廢”（《周易啓蒙翼傳》）。

### 三 原始要終，學至于太極而止

#### ——朱震易學中象數易的基本特徵之三

萬物之變化，生生不已，皆源于天地陰陽二氣之變，而天地陰陽二氣則出自太極。卦爻是用以模擬天地萬物的，故卦爻的變化正是對天地萬物千變萬化的仿效，而卦爻亦出自太極。人的情感變化有喜怒哀樂之別，當其未發之時，亦可視其爲一太極。是故萬化歸一，一者太極也。故朱震說：“夫《易》，廣矣大矣！其遠不可禦矣，然不越乎陰陽二端，其究則一而已矣。一者，天地之根本，萬物之權輿也，陰陽動靜之源也，故謂之太極，學至于此止矣。”（《漢上易傳》原序）太極是天地之根本，是萬物之始基，是陰陽動靜之源泉，因此明于太極，也就把握到《易》的精髓。

從大衍數的意義上說，“《易》有太極，四十有九合而爲一乎？四象八卦具而未動，謂之太極”（《漢上易傳》卷七）。大衍之數五十，七七相乘，四十有九，演數過程中，其一不用。“一者，太極不動。七者，大衍數。”（《卦圖》卷上）他還說：“一者，體也，太極不動之數。四十有九者，用也，兩儀四象分太極之數。總之則一，散之則四十有九，非四十有九之外復有一而其一不用也。方其一也，兩儀四象未始不具；及其散也，太極未始或亡，體用不相離也。”（《漢上易傳》卷七）

將大衍數的一與四十九的關係看作是一種體用不離的關係，那麼大衍數就同樣具有了與太極對兩儀、四象的取象意義，即太極為不動之一，而四十九則為兩儀、四象從太極所分有的數。

他還認為劉牧所傳的河圖（即九數圖，其和四十有五），正是伏羲賴以畫卦的圖，即《列禦寇》所謂“《易》者，一也。一變而為七，七變而為九，九復變而為一。”所以，他說：“其實，大衍五十之數，寓于四十五之中。”（《卦圖》卷上）至于洛書（即十數圖，其和五十有五），則與五行相關。即一六為水，二七為火。三八為木，四九為金，五十為土。由于五五為十，“故五即十也”，“故河圖之數四十有五，而五十之數具，洛書之數五十有五，而五十之數在焉。”（《卦圖》卷上）這裏所說的河圖、洛書，采用的是劉牧的說法。從易數上看太極，他的着眼點在九數圖河圖，而與河圖發生關聯的是大衍數。他認為九數圖中的一就是太極，即大衍數不用的一；七就是大衍數中用以揲數的四十有九。因此，大衍數的五十，即寓于河圖的四十五之中。

以上是朱震在易數上頗有獨到見解的地方，歸結起來有兩個方面。其一，是將大衍數與太極演化論作相關考察，認為大衍數之一就是太極不動之數。四十有九就是兩儀、四象從不動的太極數一中分有的數。二者之間是體用不離的關係。其二，將大衍數與河圖四十有五之數作相關性考察，認為河圖中的一，就是大衍數的不用之一，一變而為七，七七四十九，故河圖之七是大衍數的四十九，以此證明大衍數寓于河圖之中。至于在洛書的釋讀中，則似無新見。

從畫卦上說，“陰陽匹也，故謂之儀。太極動而生陰陽。陽極，動而生陰；陰極，復動而生陽。始動靜者少也，極動靜者老也，故生四象。乾，老陽也；震、坎、艮，少陽也；坤，老陰也；巽、離、兌，少陰也。”（《漢上易傳》卷七）太極生兩儀，兩儀即陰陽相匹也。兩儀生四

象，即生老陽乾、老陰坤、少陽震、坎、艮，少陰巽、離、兌。就易數而言，四象即九、六爲老陽、老陰，七、八爲少陽、少陰。朱震將八卦列爲四象，則四象就是通過八卦體現出來的，因此這就帶來一個問題，即四象生八卦與八卦即是四象是否同義？逆推之，八卦從四象而生，故八卦即存于四象之中，存于陰陽之中，存于太極之中，則八卦體現四象之說不爲過。若順推之，則陰陽未分之前只有太極，四象未顯之前只有陰陽，八卦未成之前只有四象，如此方可見生成之序。朱震解說的太極生陰陽、四象、八卦，當以順推以爲法，而他却以逆推爲之，故其說混淆了順逆之推，語義甚爲不周。實際上他在這裏遇到了一個困難，即他無法回答四象如何生出八卦來。因爲在他看來，乾坤即是兩儀，乾坤生六子是父子關係。他在解說“伏羲八卦圖”時說：“乾之初交于坤之初，得震，故爲長男；坤之初交于乾之初，得巽，故爲長女。乾之二交于坤之二，得坎，故爲中男；坤之二交于乾之二，得離，故爲中女。乾之上交于坤之上，得艮，故爲少男；坤之上交于乾之上，得兌，故爲少女。乾坤，大父母也，故能生八卦。”（《卦圖》卷上）由于在他看來，只有乾坤是生成八卦的大父母，所以在解釋《繫辭》“兩儀生四象，四象生八卦”時；只能以逆推代替順推，混淪帶過。

就人之情僞而言，他說：“《易》有太極，太虛也。陰陽者，太虛聚而有氣也。柔剛者，氣聚而有體也。仁義根于太虛，見于氣體而動于知覺者也。自萬物一源觀之謂之性，自稟賦觀之謂之命，自通天地人觀之謂之理，三者一也。……知陰陽、柔剛、仁義同源于太虛，則知性。知天道曰陰陽、地道曰柔剛、人道曰仁義，則知性命之理。不順乎性命之理而行之，將何所逃于天地之間乎！”（《漢上易傳》卷九）又說：“太極在人，則喜怒哀樂之未發者也。”（《漢上易傳》卷七）以太虛爲太極云云，有取于張載。以喜怒哀樂之未發爲人之太極，是以《中庸》釋《易》。喜怒哀樂之未發，是人之性；已發，則爲人之情。

仁義與陰陽、柔剛同源于太極，則皆從太極得其性，故人從太極得仁義之性。他又說：“人受天地之中以生，中則正，正則大。大者仁之體，仁豈外求哉，在我而已矣。”（《漢上易傳》卷三）既然仁義根于太極而為人之性，則仁義自在其身，不假外求。然而“情變動也，性不變者也”（《漢上易傳》卷一），要使變動之情，勿離不變之性，則當“行中庸而正庸行之謹”，“言信、行謹、閑邪、存誠”，即守“正中”而“存誠”（《漢上易傳》卷一）。如此，則能順性命之理而得人道之誠。

無論從演化論、卦畫說、大衍數，乃至人之情性論，朱震都緊緊扣住本原以立論。他說的以程頤《易傳》為宗，不是虛言，這不僅在義理上有充分體現（惜乎本文不及細論），而且在方法論上表現得尤為明顯。程頤在《易傳序》中說：“體用一源，顯微無間。”朱震不只是將這個說法看作是一個結論性的命題，而是更將其看作是治《易》的指導性的原則與方法。他說：“《易》無非用，用無非變。以乾坤為體，則八卦為用；以六十四卦為體，則以卦變為用；以卦變為體，則以六（蕭案：原文誤作交，正之）爻相變為用。體用相資，其變無窮，而乾坤不變。變者，易也；不變者，易之祖也。”（《漢上易傳》卷一）不變者為體，而變者為用，體用相資，體用一源。在論太極上，則太極不動為體，陰陽、四象為用；在大衍數，不用之一為太極，四十九則揲著而成用；在人，則性為體，喜怒哀樂之情為用。體與用有層級之別，而最終之體則歸之于太極。所謂“變者，易也”，爻之謂也，即爻效天下之動者也；所謂“不變者，易之祖也”，太極之謂也，終極言之也。故太極是陰陽之根，是萬化之源。明于太極之理，則得《易》之全體大義。到此之時，則“卦可遺也，爻可忘也，五者之變反于一也。是故聖人之辭因是而止矣”（《漢上易傳》原序）。這似乎回到了王弼的結論，但他是在原象數之始後反歸于太極之終的。

（原載王婷、王心田編輯點校之《朱震集》序，岳麓書社 2007 年 10 月版）

## 朱熹易學思想與《周易本義》

朱熹(1130—1200年),字元晦,一字仲晦,號晦庵、晦翁,別號考亭、紫陽。徽州婺源(今屬江西)人。生于福建龍溪。紹興十八年(1148年)及進士第,歷任泉州同安縣主簿、樞密院編修、秘書省秘書郎、知南康軍、浙江提舉、知漳州與潭州、煥章閣待制兼侍講。慶元二年(1196年),由宋孝宗山陵案爲發端引發了著名的“慶元黨禁”,一大批文人如朱熹、張栻、蔡元定、楊簡、袁燮、葉適、陳傅良等被列名于僞學,朱熹則被誣爲“僞學之魁”,導致落職罷祠。晚年定居于福建建陽考亭,僅四年而與世長辭。二十五年後,崇尚朱學的宋理宗即位,朱熹被追贈爲太師,封爲信國公,並與周濂溪、程顥、程頤、張載一起從祀孔子。朱熹一生,爲官清正廉潔,多有政績,如浙東救荒、漳州經界等。在書院建設方面,曾爲修復白鹿洞書院與岳麓書院,推動書院教育事業的發展起過重要作用。平生力主恢復中原,但反對盲目用兵,因而在不同時期其具體策略主張往往因時而異,各有不同。

朱熹一生博覽群書,自經、史、子、集,至天文、地理、醫術、煉丹術及筮占,無所不窺。其學以儒學爲主體,上承五經及孔孟,下續

二程及周、張、邵五子，集兩宋理學之大成，又旁采釋、道、醫、天文與術數之學，以及傳統文化的其他諸多層面，建構了龐大的思想體系。朱熹的學術思想，是中國傳統文化大融會的產物，標誌了中國傳統文化形態的基本定型。因此，在中國歷史上，朱熹當之無愧地可以稱得上是一位偉大的哲學家、思想家、教育家。他的學術思想被元、明、清三個朝代的統治者欽定為正統思想，影響中國歷史長達七百餘年之久。

一種學說在建構時期的艱辛和生氣勃勃，與其在長期傳播過程中逐漸走向僵化與教條化，是不能等量齊觀的。因此，研究朱熹的學術與思想，不能以朱學的某種傳播形態為唯一限度和唯一依據。朱熹的學術與思想，當其在世時並未成為官學，只是活躍在書院之間的民間之學。而宋理宗以後的朱學，則成為官方之學。科舉取仕的範圍限定與政治上的幾經取捨，使朱學最後只留下幾條乾巴巴的教條，這是朱熹的悲哀<sup>①</sup>。以至于朱熹所宣導的“格物致知”之說，一直被淹沒在心性之學的視閥之內，而未能對宋代以後的科技發展產生重大的促進作用。

朱熹一生著述頗豐，其中主要著作有：《四書集注》、《四書或問》、《詩集傳》、《伊洛淵源錄》、《近思錄》、《朱子語類》、《朱子文集》等。易學著作有《周易本義》、《易學啟蒙》、《周易參同契考異》、《朱文公易說》、《太極解義》等。如果可以將朱熹的全部學術思想歸結為“道問學”與“尊德性”兩個方面的話，那麼他通過易學不僅為這兩個方面奠定了堅實的理論基石，而且成功地將這兩個方面磨合成為一個天人合一的整體系統。

---

① 《明史·薛瑄傳》：“瑄學一本程朱，其修己教人，以復性為主，充養邃密，言動咸可法。嘗云：‘自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳。’”將朱熹之學局限于主敬復性，並認為如此而“斯道已大明，無煩著作”，若朱熹有知，豈不哀哉！

## 一 關於三聖作《易》與《易》的 象數本源和筮占功用

朱熹易學思想的基本理路，是通過象數而入于義理。對此，他曾經作過一個生動的比喻。他說：“某之說《易》，……如過劍門相似。須是驀直擻過，脫得劍門了，却以之推說《易》之道理，橫說豎說都不妨。”（《朱文公易說》卷十八）義理這樣說或那樣說都無妨，但必須過劍門（即象數）這一關。這個理路的形成，與他治學上追本溯源的精神是分不開的。朱熹探討了三聖作《易》的區別與聯繫，從而認定《易》本為卜筮之書，畫前《易》為《易》之本源。<sup>①</sup> 在此認識的基礎上，他重新梳理了易學的象數系統，整合周、張、二程、邵的易學思想，建構了以太極為最高範疇的易學結構系統。

**1. 三聖作《易》的區別與聯繫** 朱熹對於《周易》的成書過程，基本上採用了《漢書·藝文志》的說法。《漢志》云：“《易》道深矣，人更三聖，世歷三古。”定伏羲作八卦，文王重卦並作上下篇，孔子作傳。漢以後，又將文王重卦改為文王重卦並作卦辭，周公作爻辭。以此為據，朱熹認為，《易》既非成于一人一時，那麼伏羲《易》、文王與周公《易》、孔子《易》，內容就不可能完全相同，因而不應一律等同看待。

故學《易》者，須將《易》各自看。伏羲《易》自作伏羲《易》看，是時未有辭也。文王《易》自作文王《易》，周公《易》自作周

---

<sup>①</sup> 關於四聖作《易》的區別以及下文所說到《易》為卜筮之書，早在 20 世紀 30 年代白壽彝先生《周易本義考》已有論述，其文見《國立北平研究院史學集刊》第一期。但白先生對朱熹關於四聖作《易》的內在聯繫上未遑論及。



公《易》，孔子《易》自作孔子《易》，必欲牽合作一意看不得。

（《朱文公易說》卷十八）

注意到《周易》成書各個階段上的區別與差異，以歷史的眼光，分別看待不同時期的《易》作，這是朱熹易學區別于前人的一大理論貢獻。

至于四聖作《易》之間是否存在著一定的聯繫，他用精蘊之具與發的關係進行了概括。他贊同周敦頤“聖人之精，畫卦以示；聖人之蘊，因卦以發”的說法，認為：“精是精微之意，蘊是包許多道理。蘊，如衣敝緼袍之緼。”伏羲始畫卦，其精義已具備于卦中，但其蘊尚未發見于外。因此，“謂之已具于此則可，謂之已發見于此則不可。方其始畫也，未有今《易》中許多事，到得文王、孔子推出，而其理却不出乎畫也。”（《朱文公易說》卷十九）可見，儘管他認為不同時期的聖人之《易》，在內容上各不相同，但他並不否認其間存在著不可分割的內在聯繫。筆者在 20 世紀 80 年代初寫成的《船山易學研究》一書中，曾誤認為：“他（朱熹）的主要貢獻在于指出了《周易》成書各個階段上的區別與差異，而缺陷則在于忽略了這些階段之間的內在聯繫。”<sup>①</sup>說朱熹忽略了《周易》成書各個階段上的內在聯繫，這是一個不應當發生的失誤。究其原因，則在于讀書不精，結論來得過于匆忙與輕率。

**2. 《易》本為卜筮之書** 朱熹認為，伏羲、文王、周公、孔子還存在著一個一致之處，這就是聖人們都將《易》看作是卜筮之書。這種聖人作《易》上的一致性，雖然不是一種學理上的內在聯繫，但却是對待《易》的占筮功用的一種共同看法。他說：

讀伏羲之易，如未有許多《象》、《象》、《文言》說話，方見得

① 蕭漢明《船山易學研究》，第四頁。北京，華夏出版社，1987 年 1 月版。

《易》之本意只是要作卜筮用。如伏羲畫八卦，那裏有許多文字言語？只是說八個卦有某象，乾有乾之象而已。其大要不出陰陽剛柔吉凶之理，然亦未嘗說破，只是使人知得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。……及文王、周公……添入“乾元亨利貞”、“坤元亨利牝馬之貞”，早不是伏羲之意，已是文王周公自說他一般道理了。然猶是就人占處說。如卜得乾卦，則大亨而利于正耳。……到得孔子，儘是說道理，然猶就卜筮上發出許多道理，欲人曉得所以吉，所以凶。

（《朱文公易說》卷十八）

上古之時，民心昧然不知吉凶所在，故聖人作《易》教之。卜筮吉則行之，凶則避之。此是開物成務之道，故《繫辭》云“以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑”，正謂此也。

（《朱文公易說》卷二十一）

蓋《易》本為卜筮作，故夫子曰：“《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以製器者尚其象，以卜筮者尚其占。”文王、周公之辭，皆是為卜筮。後來孔子見得有是書必有是理，故因那陰陽消長盈虛，說出個進退存亡之道理。要之，此皆是聖人事，非學者可及也。（《朱文公易說》卷十八）

伏羲之《易》有八卦之畫與八卦之象，沒有文字，“本意只是要作卜筮用”，教人趨吉避凶；文王、周公之《易》，有了卦爻辭所示的一般道理，“然猶是就人占處說”；孔子之《易》，“因那陰陽消長盈虛，說出個進退存亡之道理”，也是從“卜筮上發出許多道理”的。既然聖人作《易》是為了斷天下之疑，以知吉凶之所在，所以《周易》是一部卜筮之書。

正因為《易》本為卜筮之書，故讀起來難度較大，所以“《易》非學者之急務”。“蓋《易》本卜筮之書，故先王設官掌于太卜，而不列于學校。學校所教，《詩》、《書》、《禮》、《樂》而已。”“人自有合讀底

書，如《大學》、《語》、《孟》、《中庸》，豈可不讀？讀此四書，便知人之所以不可不學底道理與其爲學之次序，然後更看《詩》、《書》、《禮》、《樂》。”作爲教育家，他認爲讀書應有一定次序。這個次序應當是由易而難，由形而下而達于形而上。“《易》難看，無個言語可形容得。蓋爻辭是說個影像在那裏，無所不包。”以《易》與《春秋》相比較，“《易》與《春秋》，天之道也。《易》以形而上者說出在那形而下者去，《春秋》以形而下者說上那形而上者去”。《書》與《詩》等也是屬於“以形而下者說上那形而上者去”一類的著作，“如《書》便真個有這政事謀謨，方做出《書》來；《詩》便真有這人情風俗，方做出《詩》來”（《朱文公易說》卷十八）。從形而上到形而下，是從抽象到具體；從形而下到形而上，是從具體到抽象。就思維的一般進程而言，從具體到抽象與從抽象到具體，是兩個不可或缺的環節。而就思維的次序與難易程度言，從具體到抽象較易而在先，從抽象到具體較難而在後。朱熹的這一見解，對於教學內容的次序安排而言，符合思維的一般進程，因而是十分必要的，也是行之有效的。

**3. 畫前《易》爲《易》之本源** 朱熹認爲，用《周易》占筮，開初也只是“但用其爻而不用其辭，則知古人占不待辭而後見吉凶”。再向前推，畫卦之前當有畫卦之理，因此“看《易》須是看他未畫卦爻以前是怎生模樣，却就這裏看他許多卦爻象數非是杜撰，都是合如此。未畫以前，便是寂然不動、喜怒哀樂未發之中，只是個至虛至靜而已。忽然在這至虛至靜之中有個象，方說出許多象數、吉凶道理。所以《禮》曰：‘潔靜精微，《易》教也。’”（《朱文公易說》卷十八）正是基于這種內在聯繫，他才提出，說《易》者必須先“過劍門”，即過《易》之象數這一關，然後方可議論《易》中的許多道理。因爲文王、孔子推出的理，原本就具備于卦畫之中。由此便形成了朱熹易學的基本特徵，這就是融《易》之象數與義理爲一，立于象數而暢論義理。

將《周易》看作是一部卜筮之書，只是爲了恢復《周易》的本來面貌，並非要否定《周易》的經典性地位。恢復《周易》的本來面貌，有利于準確地理解與把握《周易》的精蘊之義，有利于分辨象數、卦爻辭與《易傳》的區別與聯繫，有利于釐清學習儒家典籍的先後次第。當然，力圖恢復《周易》的本來面貌並不等于業已完全恢復了《周易》的本來面貌，朱熹的可貴之處在于他以歷史的眼光看待《周易》，既擺脫了以傳釋經的傳統窠臼，又擺正了對待《周易》象數的態度。

## 二 朱熹的易學象數觀

《易·繫辭上》云：“子曰：‘書不盡言，言不盡意。’然則聖人之意，其不可見乎？子曰：‘聖人立象以盡言，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。’”朱熹對這段議論十分注重，他認爲言與象在達意的功能上有深淺之別，即“言之所傳者淺，象之所示者深”（《原本周易本義》卷七）。正是由于言不足以盡意，所以聖人才有立象之舉。北宋歐陽修、司馬光、程頤等人對象數均持否定態度，而朱熹獨以爲不然，堅持認定象數不可輕易抹殺，而且認爲學者從象上所得到的啓示，遠比從言上得到的意思深得多。他說：“惟其言不盡意，故立象以盡之。故學者于言上會得者淺，于象上會得者深。”（《朱文公易說》卷二）他在《易學啓蒙序》中，還對否定象數以及誤以爲象數只是聖人刻意所爲的傾向提出了直言不諱的批評。他說：“近世學者類喜談《易》，而不察乎此。其專于文義者，既支離散漫，而無所根著；其涉于象數者，又皆牽合傳會，而或以爲出于聖人心思智慮之所爲也。若是者，予竊病焉。”

朱熹的象數觀是在充分消化周敦頤的太極圖說、邵雍先天河

洛學以及漢代象數學的基礎上形成的。因此，他的象數觀大致由以下六個部分構成：

其一，關於太極。朱熹認為看《易》須先看卦爻未畫以前是怎生模樣，也就是要先看未有卦畫之前的《易》。只有如此，方能得知後來的卦爻象數合得自然如此，並非刻意杜撰而成。所謂畫前之《易》，就是太極。他說：“當其未有卦畫，則渾然一太極。在人則是喜怒哀樂未發之中。一旦發出來，則陰陽吉凶事都在裏面，人須是就至靜虛中見得這道理。”（《朱文公易說》卷一）那麼在朱熹看來，太極究竟是什麼呢？

從畫卦的意義上說，太極是畫卦的源頭。他說：“此太極却是爲畫卦而設。當來畫卦前，太極只是一個渾淪的道理，裏面包含陰陽剛柔奇耦，無所不有。及畫一奇一耦，是生兩儀。再于一奇上加一耦，此是陽中之陰；又于一奇畫上加一奇，此是陽中之陽；又于一耦上加一奇，此是陰中之陽；又于一耦上加一耦，此是陰中之陰，是謂四象。所謂八卦者，一象上有兩卦，每象各添一奇一耦，便是八卦。”（《朱文公易說》卷十二）所謂太極只是個渾淪的道理，無外乎說太極中備有可以畫出兩儀、四象、八卦，乃至六十四卦、三百八十四爻之理。從畫卦的次序上說，是先有太極，然後漸次而有兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻，“即兩儀、四象、八卦之理具于三者之先而縕于三者之內者也”。（《朱文公易說》卷一）卦畫形成之後，則太極即在兩儀、四象、八卦、六十四卦之中。他說：“《易》有太極，便是下面兩儀、四象、八卦。自三百八十四爻總爲六十四，自六十四總爲八卦，自八卦總爲四象，總爲兩儀，自兩儀總爲太極。以物喻之，《易》之有太極，如木之有根，浮圖之有頂。但木之極、浮圖之極，是有形之極；太極却不是一物，無方所頓放，是無形之極。……然太極所以爲太極者，却不離兩儀、四象、八卦。”（《朱文公易說》卷十二）據太極這個理可以自然畫出兩儀、四象、八卦、六十四卦，因此

太極是兩儀、四象、八卦、六十四卦之本根。而這個本根是無形的，因此太極生兩儀之類，不是像母生子那樣，母子各自呈現為獨立的狀況，而是太極生兩儀之類後即在兩儀、四象、八卦、六十四卦之中。

從卦畫產生的意義上說，當先有畫卦之理，而後始能畫出卦來，故“兩儀、四象、八卦之理具于三者之先”，因此“太極終在先天範圍之內”（《朱文公易說》卷一）；一旦兩儀、四象、八卦具已畫出，則其理便“縕于三者之內”。這個理，就其“無形象方所”且“至極無以加”取義，故謂之太極。所以，太極不是某種有形的物，只是舉天下而無以加的極致的理。太極雖無象數可言，而周子太極圖有無極而太極之象，河圖洛書有虛中之象，則太極當有無象之象也。“太極者，象數未形，而其理已具之稱。形器已具，而其理無朕之目。在河圖洛書，皆虛中之象也。周子曰‘無極而太極’，邵子曰‘道為太極’，又曰‘心為太極’，此之謂也。”（《易學啓蒙·原畫卦第二》）

至于太極在義理上的取義，筆者將留在論述其義理觀時再議。

其二，關於河圖洛書。自朱熹將十數圖定為河圖、九數圖定為洛書以來，懷疑與反對其說者代不乏人。否定的主要依據是經書沒有十數圖為河圖、九數圖為洛書的明確記載，應當說這個依據是十分強勁有力的，但否定者往往又要提出某種經書上同樣沒有記載的河洛猜想，用以取代十數圖與九數圖，這就使否定本身的依據失去了公正的效力。朱熹、蔡元定對十數圖與九數圖的由來作過一定程度的考察，可以說明這兩個圖淵源有自，但尚難證明這兩個圖必定就是河圖洛書，原因是經書上沒有明確的記載。至于後世否定者所提出的關於河洛的種種猜想，則既無經書記載的支持，又談不上淵源有自，其可信度便更值得懷疑。實際上如果堅持經書無載論，那麼任何有關河洛的認定與猜想，都是無法成立的。筆者以前曾與友人就此問題進行過一次討論，從河洛的三個價值取向

(祥瑞性、可效法性、神聖性)上，論證了河洛的多樣性，並認為朱熹稱這兩個圖為河洛亦未嘗不可，故此不再贅敘。<sup>①</sup>

朱熹對河洛的認定，除了來由方面的考察之外，主要是從學理的層面上論證的。他認為《易·繫辭》“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也”一節，其義即在于“發明河圖之數”。《易學啓蒙·本圖書第一》云：

天地之間，一氣而已。分而為二，則為陰陽，而五行造化，萬物始終，無不管于是焉。故河圖之位，一與六共宗而居乎北，二與七為朋而居乎南，三與八同道而居乎東，四與九為友而居乎西，五與十相守而居乎中。蓋其所以為數者，不過一陰一陽，一奇一偶，以兩其五行而已。所謂天者，陽之輕清而位乎上者也；所謂地者，陰之重濁而位乎下者也。陽數奇，故一三五七九皆屬乎天，所謂天數五也。陰數偶，故二四六八十皆屬乎地，所謂地數五也。天數、地數各以類而相求，所謂五位之相得者然也。天以一生水，而地以六成之；地以二生火，而天以七成之；天以三生木，而地以八成之；地以四生金，而天以九成之；天以五生土，而地以十成之。此又其所謂各有合焉者也。積五奇而為二十五，積五偶而為三十，合是二者而為五十有五，此河圖之全數，皆夫子之意，而諸儒之說也。

以天地生成之數五十有五為河圖之全數，關鍵在于說明天地之數是一個圖。《易·繫辭》將這十個自然數說成“五位相得而各有合”，明顯將這十個自然數看作是一個分布在五個方位的圖。漢代

① 詳見《關於河圖洛書問題》，《周易研究》1995年第四期。

學者揚雄、鄭玄等人都有論述。揚雄說：“三八爲木，爲東方”；“四九爲金，爲西方”；“二七爲火，爲南方”；“一六爲水，爲北方”；“五五爲土，爲中央”。（《太玄·太玄數》）《道藏·靈圖類》所載太玄數圖之黑白點旁云：“一與六共宗，二與七爲朋，三與八成友，四與九同道，五與五相守”。又引晉人范望之注“重言五者，十可知也”。圖旁之文，取自《太玄·太玄圖》（其中“二與七爲朋”句，本或作“共明”、“並明”）。揚雄太玄數的取數規模，與《易》大衍數完全相同，略去天地之數圖之中五。鄭玄說：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于東，地四生金于西，天五生土于中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水于北，與天一並；天七成火于南，與地二並；地八成木于東，與天三並；天九成金于西，與地四並；地十成土于中，與天五並也。”（《禮記正義·月令》疏引）鄭玄所描述的是天地五十有五之數圖。有天地之數，而後才有大衍數之用。二者之間，合于《易》“河出圖，洛出書，聖人則之”之義。若以天地之數圖爲河出之圖，那麼大衍之數便是聖人的“則之”之用。由此可見，朱熹定十數圖爲河圖、九數圖爲洛書，不爲無據。

朱熹作《周易本義》時，將“五位相得而各有合”句詮釋爲：“相得，謂一與二、三與四、五與六、七與八、九與十，各以奇偶爲類而自相得。有合，謂一與六、二與七、三與八、四與九、五與十，皆兩相合。”《繫辭》分明講“五位相得”，而一與二、三與四云云，只是自然數序相鄰，不構成分居五位元的五個陣列。離開五位，一與二、三與四、五與六、七與八、九與十，何來相得可言？作《易學啓蒙》時，這一失誤被修定爲“天數、地數各以類相求，所謂五位之相得者然也”。說法雖仍顯籠統，但已注意到必須在五位的範圍中談“相得”。至于從相生與相成的意義上講“相合”，其義也較《本義》明朗。

朱熹據漢代學者對此圖的描述，確定了由一至十這十個自然



數在圖中的位置。至于此圖的繪製，則有可能經過朱熹的加工。北宋中期之初，劉牧作《易數鉤隱圖》定九宮圖爲河圖，五行生存數圖爲洛書。其五行生成數圖的畫法，是將生數圖與成數圖分開繪製的。這兩個圖皆載于《易數鉤隱圖》之卷下。慶曆新政時期的理論家李覲認爲劉牧的易圖過于煩瑣，作《刪定易圖序論》，將劉牧的生數圖與成數圖合爲一圖。李覲之圖，將五與十分列中央之位，既無對稱之美，又失中位之形，朱熹有可能在此圖基礎上再次加工，才形成了流傳至今的穩定圖案。

朱熹以九數圖爲洛書，其圖已見于劉牧的《易數鉤隱圖》與李覲的《刪定易圖序論》，故此圖亦非出自朱熹之手。他認爲河圖洛書雖有差異，但二者可以相通。就二者之間的差異性而言，大致有二：首先，河圖數爲常數之體，洛書數爲變數之用。他說：“河圖以五生數統五成數，而同處其方，蓋揭其全以示人，而道其常數之體也。洛書以五奇數統四偶數，而各居其所，蓋主于陽以統陰，而肇其變數之用也。”這是從數在圖中的分佈位置上看其差異。河圖十個數分成五組，每兩數一組同處一個方位，相得而相合，得數之全，成一穩定態勢，故稱其爲“常數之體”。洛書九個數則各居其所，奇數居中央與四正位，而偶數分居四隅，成以陽統陰之態勢，有變之象，故稱其爲“變數之用”。這樣，河圖與洛書的關係，就是一種體與用的關係。其次，此二圖之數序與運行之序不同。“河圖以生出之次言之，則始下次上、次左、次右，以復于中，而又始于下也。以運行之次言之，則始東次南、次中、次西、次北，坐旋一周，而又始于東也。其生數之在內者，則陽居下左，而陰居上右也。其成數之在外者，則陰居下左，而陽居上右也。”所謂“生出之次”，指五行由微至著之生成次序，即水一、火二、木三、金四、土五。所謂“運行之次”，指木主春、火主夏、中土主長夏、金主秋、水主冬。“洛書之次，其陽數則首北次東、次中、次西、次南，其陰數則首西南次東南、次

西北、次東北也。合而言之，則首北次西南、次東、次東南、次中、次西北、次西、次東北，而究于南也。其運行，則水克火、火克金、金克木、木克土，右旋一周，而土復克水也。”（《易學啓蒙·本圖書第一》）洛書之次，依數序與所居方位看。陽數一三五七九，其位序爲北、東、中、西、南。陰數二、四、六、八，其位序爲西南、東南、西北、東北。合陰數陽數而言，則一北、二西南、三東、四東南、五中、六西北、七西、八東北、九南。就其運行次序言，北一西北六爲水，西七西南二爲火，南九東南四爲金，東三東北八爲木，中五爲土。由一六始，右旋一周，即成水火金木土五行相克之運。此爲河圖洛書在數序與運行次序上的差別。

就其相通性而言，大致表現爲如下四個方面：首先，這兩個圖都以五居中位，從而都體現了《易》所謂“參天兩地”的義蘊。他說：“凡數之始，一陰一陽而已矣。陽之象圓，圓者徑一而圍三；陰之象方，方者徑一而圍四。圍三者，以一爲一，故參其一陽而爲三；圍四者，以二爲一，故兩其一陰而爲二，是所謂參天兩地者也。三二之合，則爲五矣。此河圖洛書之數，所以皆以五爲中也。”且河圖以生數爲主，洛書以奇數爲主，五皆居中，均爲天五之象。其次，這兩個圖的中與外、正與側都體現了主客、君臣之義。他說：“河圖之一二三四，各居其五象本方之外，而六七八九十者，又各因五而得數，以附于其生數之外。洛書之一三七九，亦各居其五象本方之外，而二四六八者，又各因其類，以附于奇數之側。蓋中者爲主，而外者爲客；正者爲君，而側者爲臣，亦各有條而不紊也。”再次，河圖虛五與十，洛書虛五，皆以象太極也；奇偶皆二十，象兩儀也；六七八九，象四象也；析四方之合，象八卦也。他說：“河圖之虛五與十，太極也。奇數二十，偶數二十者，兩儀也。以一二三四爲六七八九者，四象也。析四方之合，以爲乾坤坎離，補四隅之空，以爲兌震巽艮者，八卦也。……洛書而虛其中，則亦太極也。奇偶各居二十，則亦兩儀

也。一二三四而含九八七六，縱橫十五而互爲七八九六，則亦四象也。四方之正，以爲乾坤坎離，四隅之偏，則爲兌震巽艮，則亦八卦也。”所謂奇數二十、偶數二十者，指河圖虛五與十、洛書虛五之後，奇數一三七九，偶數二四六八，其和均爲二十，奇陽偶陰，有兩儀之象。所謂“以一二三四爲六七八九”與“一二三四而含九八七六”，皆謂一二三四分別得五則成六七八九之數，由此而成四象。河圖只有五方，虛中而爲太極，則僅餘四正位，以爲乾坤坎離，四隅爲空位，可以爲兌震巽艮，則八卦各得其位。洛書虛中五爲太極，四正位爲乾坤坎離，四隅爲兌震巽艮，八卦亦各得其位。再次，河圖、洛書、大衍之數互通。“河圖而虛十，則洛書四十有五之數也；虛五，則大衍五十之數也；積五與十，則洛書縱橫十五之數也；以五乘十，以十乘五，則又皆大衍之數也。洛書之五，又自含五而得十，而通爲大衍之數矣；積五與十，則得十五，而通爲河圖之數矣。苟明乎此，則橫斜曲直，無所不通，而河圖洛書又豈有先後彼此之間哉！”<sup>①</sup>

由于河圖洛書皆可通爲大衍之數，故朱熹認爲，大衍之數爲河圖虛中五“則但爲五十”、洛書“唯五居中而無所爲，則亦自含五數而並爲五十”之用。（《易學啓蒙·明善策第三》）他在這裏雖未明說大衍數是聖人對河圖洛書的效法，但其義已躍然紙上。

其三，關於先天圖。太極之說，就象數而言，是卦畫的出發點；而先天圖所昭示的則是卦畫的自然形成過程。從這個意義上說，先天圖也屬於畫前之《易》的範圍。朱熹所說的先天圖，指的就是列于《周易本義》卷首的伏羲八卦次序圖、伏羲八卦方位圖、伏羲六十四卦次序圖、伏羲六十四卦方位圖。在《易學啓蒙·原畫卦第二》中對這四個圖都進行了解說，但只收入了伏羲八卦圖（即伏羲

<sup>①</sup> 《易學啓蒙·本圖書第一》。四庫《易學啓蒙通釋》本“以一二三四爲六七八九者，四象也”句，作“以一二三四爲天，六七八九者，四象也”，誤。一二三四何以爲天？于理不合，據《折中》本改。

八卦方位圖)與伏羲六十四卦圖(即伏羲六十四卦方位圖)。朱熹在評論先天圖時說：

“《易》有太極，是生兩儀”者，一理之判，始生一奇一耦而爲一畫者二也。“兩儀生四象”者，兩儀之上，各生一奇一耦而爲二畫者四也。“四象生八卦”者，四象之上，各生一奇一耦而爲三畫者八也。爻之所以有奇有耦，卦之所以三畫而成者，以此而已，皆自然流出，不假安排，聖人又已分明說破，亦不待更著言語別立議論而後明也。此乃易學綱領，開卷第一義，然古今未見有識之者。至康節先生始傳先天之學而得其說，且以此爲伏羲之《易》也。《說卦》“天地定位”一章，先天圖“乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八”之序，皆本于此。若自八卦之上，又放此而生之，至于六畫，則八卦相重而成六十四卦矣。六十四卦之上又放此而生之至十二畫，則六十四卦相重而成四千九十六卦矣，焦贛《易林》是也。

(《朱文公易說》卷一)

由太極至八卦的形成，被看作是伏羲之《易》。就圖而言，所謂伏羲八卦次序圖(又可稱爲小直圖或小橫圖)與伏羲八卦方位圖，當爲先天圖之伏羲本圖，是八卦前之《易》。朱熹說：“先天乃伏羲本圖，非康節所自作，雖無言語，而所該甚廣。”(《朱文公易說》卷一)此說應限于伏羲八卦次序圖與伏羲八卦方位圖。所謂“《說卦》‘天地定位’一章”，是“聖人又已分明說破”的先天八卦方位；而“先天圖‘乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八’之序”，則是先天八卦的次序。正因爲這兩個圖是伏羲本圖，故明瞭此兩圖的形成過程及其義蘊，就把握到了“易學綱領”，因而是學者的“開卷第一義”。他多次說到伏羲畫卦，都只到八卦爲止，若所謂伏羲六十四卦次序圖(又稱大直圖或大橫圖)與伏羲六十四卦方位圖亦爲伏羲

本圖，則與其伏羲畫八卦之主張不合。至于伏羲是否已重八卦而成六十四卦，朱熹持審慎態度，只說“此不可考”，“當且闕之”。同時他又認為：“既有八卦，則六十四卦已在其中，不可不知耳。”（《朱文公易說》卷二）故此二圖亦被稱為伏羲先天圖，原因在于此二圖是仿伏羲本圖繼續推演出來的，反映了六十四卦之前的《易》的演進過程。

對先天圖之伏羲六十四卦次序圖與方位圖，朱熹認為：“直圖，據見在底畫，較自然。圓圖，作兩段來拗曲，恁地轉來底是奇，恁地轉來底是耦，有些造作，不甚依他元初底。伏羲當初只是太極下面有個陰陽，便知得一生二，二又生四，四又生八。恁地推去，做成這物事，不覺成來如此整齊。”（《朱文公易說》卷二）這裏所說的直圖，指伏羲六十四卦次序圖。如果說小直圖好似“自然流出，不假安排”的話，那麼這個大直圖也較為自然，只是“不覺成來如此整齊”。至于伏羲六十四卦方位圖，他認為是將直圖先分作兩段，然後兩頭相接，拗成圓形而成。在《本義》初出時，他對此圖的解說是，外圈的圓圖“動而為天”，內圈的方陣“靜而為地”。後來他又覺得此圖“有些造作”，不像直圖來得自然。中間的方陣，也覺得不如空出來以象太極為好，並曾經將其抽出置于圓圖之下。《朱文公易說》卷一記載弟子問：“先天圖如何方圖在下？”朱熹回答說：“是熹挑出。”元代俞琰《易外別傳》所采用的黑白塊代卦爻符號的月窟天根先天圓圖，中間已挑出方陣，並標明中空處為太極。明代後期，著名醫家張介賓著《醫易義》所采用的先天六十四卦圓圖，亦為中間空出之圖，並依朱熹之說，以中空處為太極。這說明直至明代，朱熹挑出方陣後的先天圓圖尚存于《易學啟蒙》或《周易本義》中，然而不知從何時起，方陣又回到圓圖之中？由上述朱熹對這兩個圖的客觀評議的口氣可以看出，此兩圖並非出自朱熹之手，而是直接取自邵雍。又朱熹在回敬對邵雍先天學的攻擊者時曾說：“熹請以邵氏之

淺近疏略者言之：蓋一圖之內，太極、兩儀、四象、八卦，生出次第、位置、行列，不待安排而粲然有序，以至于第四分而爲十六，第五分而爲三十二，第六分而爲六十四，則其因而重之，亦不待用意推移，而與前之三分言者未嘗不吻合也。比之並累三陽以爲乾，連疊三陰以爲坤，然後以意交錯而成六子，又先畫八卦于內，復畫八卦于外，以旋相加而後得爲六十四卦者，其出于天理之自然與人爲之造作，蓋不同矣。況其高深閎闊、精密微妙，又有非熹之所能言者。”（《朱文公易說》卷二）既然是爲邵氏辯護，所舉之圖當出自邵雍之手。若爲朱熹所作，則其中之“高深閎闊、精密微妙”，又何以“非熹之所能言”？但今本《皇極經世書》並無此類圖，得非元代傳此書時有所失乎？有學者認定，先天四圖皆出自朱熹之手，竊以爲欠妥。

朱熹認爲，《易·繫辭上》“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”之說，是《易》之“大綱領處”，“是聖人作《易》綱領次第，惟邵康節見得分明”，故其先天圖與這個大綱領完全吻合。“太極乃兩儀、四象、八卦之理。不可謂無，但未有形象之可言爾。故自此而生一陰一陽，乃爲兩儀，而四象、八卦又是從此生，皆有自然次第，不由人力安排。然自孔子以來亦無一人見得，至邵康節然後明其說，極有條理，意趣可玩。”（《朱文公易說》卷十九）朱熹之所以重視與推崇邵康節的先天圖說，原因在於其揭示了聖人作《易》的綱領次第，反映了聖人通過《易》表達的陰陽動靜之理與生生不已之意。

其四，關於後天圖。《周易本義》卷首所載的文王八卦次序與文王八卦方位二圖，邵康節稱之爲後天之學。所謂後天之學，指的乃是人用之學。朱熹說：“太極、兩儀、四象、八卦者，伏羲畫卦之法也。《說卦》‘天地定位’至‘坤以藏之’以前，伏羲所畫八卦之位也；‘帝出乎震’以下，文王即伏羲已成之卦而推類之詞也。”（《朱文公易說》卷一）伏羲所畫之卦的次序與方位及順此推演的六十四卦的次

序與方位，爲先天之學；文王依人用所推出之卦序，爲後天之學。除文王八卦之外，《易傳》的卦變說、漢代流行的卦氣說等，也都被看作是後天之學。

所謂文王八卦，亦即後天八卦，邵雍認爲是改用先天八卦而成，體現了王者之法。朱熹認同後天圖是對先天圖的改易，並對此作了如下解說：“蓋自乾南坤北而交，則乾北坤南而爲泰矣。自離東坎西而交，則離西坎東而爲既濟矣。乾坤之交者，自其所已成而反其所由生也。故再變則乾退乎西北，坤退乎西南也。坎離之變者，東自上而西，西自下而東也。故乾坤既退，則離得乾位，而坎得坤位也。震用事者，發生于東方；巽代母者，長養于東南也。”（《朱文公易說》卷二）由先天八卦到後天八卦的方位變換，邵雍、朱熹都認爲是文王將先天自然流出的八卦改爲適于人用的結果。問題不在于這個說法是否牽強，就邵、朱二位智者而言，他們的意圖只在于說明先天圖與後天圖之間存在着密切的關聯。在先天圖，乾南坤北顛倒相交而成泰，離東坎西顛倒相交而成既濟，泰而既濟，則天道流行之用通暢而完備矣。于是乾退西北，坤退西南，長子震用事于東，長女巽長養于東南，中女離得乾位，中男坎得坤位，少女兌得坎位，少男艮得震位，後天八卦方位由此而成。

後天八卦方位，震東、兌西、離南、坎北，爲四正卦；乾西北、坤西南、巽東南、艮東北，分居四隅不正之位，爲四維卦。對後天八卦方位，朱熹不取《說卦》“萬物出乎震”，“齊乎巽”，“相見乎離”，“致役乎坤”，“說言乎兌”，“戰乎乾”，“勞乎坎”，“成終”“成始”乎艮這樣的解讀，而是從陰陽進退與長少爲用的意義上另立新說。其說云：“嘗考此圖而更爲之說曰：震東兌西者，陽主進，故以長爲先而位乎左，陰主退，故以少爲貴而位乎右也。坎北者，進之中也；離南者，退之中也。男北而女南者，互藏其宅也。四者皆當四方之正位，而爲用事之卦。然震、兌始而坎、離終，震、兌輕而坎、離重也。

乾西北坤西南者，父母既老，而退居不用之地也。然母親而父尊，故坤猶半用，而乾全不用也。艮東北巽東南者，少男進之後，而長女退之先，故亦皆不用也。然男未就傅，女將有行，故巽稍向用而艮全未用也。四者皆居四隅不正之位，然居東者未用，而居西者不復用也。”（《易學啓蒙·原卦畫第二》）朱熹的這一詮釋，基本沿襲的是先天學的思路，然後參以後天學所謂父母六子之取義，以成其說。言進退，必有其始。始者，先天之位也。由四正之位到四隅之位爲退，如乾由南到西北、坤由北到西南；反之由四隅到四正則爲進，如震由東北到東、兌由東南到西。四正之內的位置變動，陽卦變動爲進，陰卦爲退，如坎爲陽卦，由西到北被稱之爲“進之中”，離爲陰卦，由東到南被稱之爲“退之中”。四隅之內的位置變動，亦以陽卦變動爲進，陰卦爲退，如艮爲陽卦，由西北到東南被稱爲進，巽爲陰卦，由西南到東南被稱爲退。用事指四正卦，從用事過程而言，震始而離終，兌始而坎終；就始輕而終重而言，則震、兌輕而坎、離重。四隅卦則分半用、向用、不復用、未用等四種情況。乾爲父坤爲母，“父母既老，而退居不用之地”，但母因親子之情，故猶有半用。巽爲長女，而稍向于用；艮爲少男，尚未就師傅學有所成，故居于未用之地。未用者，將有所用者也。若僅以東西論，四隅卦巽艮居東，乾坤居西，巽稍向用而實未用，坤半用也僅限于親情，不直接見于事功，所以朱熹說：“四者皆居四隅不正之位，然居東者未用，而居西者不復用也。”（《易學啓蒙·原卦畫第二》）

從上述朱熹對後天八卦的論述中，可以看出他力圖溝通先天之學與後天之學的關聯，無意在兩者之間畫出不可逾越的鴻溝。此外，從其“嘗考此圖”之語意看，後天圖應有現成之圖在先，才有“考此圖”之可能性與必要性，故後天圖也非出自朱熹之手。若後天圖出自朱熹自己之手，又何須有考辨之舉？

其五，關於卦變圖。白壽彝《周易本義考》一文，引王懋竑《易



《本義九圖論》之說，認為卦變圖非朱熹所製作，竊以為不妥。《朱文公易說》卷二云：“如卦變圖剛來柔進之類，亦是就卦已成後用意推說，以此為自彼卦而來耳，非真有彼卦而後方有此卦也。古注說賁卦自泰卦而來，先儒非之，以為乾坤合而為泰，豈有泰復變為賁之理？殊不知若論伏羲畫卦，則六十四卦一時俱了，雖乾坤亦無能生諸卦之理。若如文王、孔子之說，則縱橫曲直，反復相生，無所不可，要在看得活絡，無所拘泥，則無不通耳。”由此可見，朱熹是看重卦變圖的。

王懋竑無見于朱熹自己的陳述，以己意推測，至少有兩個方面的失誤。其一、誤將《易學啓蒙·考變占第四》中的變占圖等同于卦變圖。王懋竑說：“卦變圖，《啓蒙》詳之。蓋一卦可變為六十四卦。《彖傳》卦變，偶舉十九卦以為說耳。”（《白田草堂存稿》卷一，《易本義九圖論》，家祠本）《啓蒙》無隻字論及卦變圖，《考變占第四》所論的是變占圖。變占圖共列三十二圖，“圖以一卦為主，而各具六十四卦，凡四千九十六卦，與焦贛《易林》合。然其條理精密，則有先儒所未發者”（《易學啓蒙·考變占第四》）。卦變圖講一卦中爻性不同的兩爻交換位置後就成為另外一卦，而爻性相同的兩爻之間則不存在交換位置的必要性，故卦變圖中的任何一卦都不具備一卦變六十四卦的可能性。而變占圖講一卦可以變為六十四卦，凡四千九十六卦，與焦贛《易林》相吻合。在朱熹看來，卦變圖為後天之學，是就卦已成而後用意推說出來的；而一卦變六十四卦的變占圖，則可以由先天橫圖繼續推排而得。王懋竑將兩個不同義蘊的圖混而為一，然後說《本義》的卦變圖與《啓蒙》不合，在常識上是一個重大的失誤。其二、拘泥于卦變圖，不知朱熹所申言的反復相生之義。王懋竑說：“今圖皆自復姤臨遁等十二辟卦而來，以《本義》考之，惟訟、晉二卦為合，餘十七卦則皆不合。其為謬妄，尤為顯然。必非朱子之舊，明矣。”（《白田草堂存稿》卷一，《易本義九圖論》）白壽彝先生將

《本義》釋《彖傳》的十九處全部列出，發現除了訟、晉兩卦之外，還有觀卦與圖相合。爲什麼會有如此衆多的不合現象呢？《本義》卷首所列卦變圖，其基本章法是依一陰一陽、二陰二陽、三陰三陽、四陰四陽、五陰五陽之序推排出來的，圖中雖多有重疊之處，如一陰一陽之卦，同時也是五陽五陰之卦，又二陰二陽之卦，同時也是四陽四陰之卦，但若從數理上說這樣推排亦無不可。然而這樣推排，實際上也存在着很大的局限性，這就是在朱熹看來，不少合于卦變之理的現象却排列不進去。所以他在《本義》中隨文就釋時，便儘量將這些現象補充進去，以力求與文義相合。所謂卦變圖與《本義》不合者，這當是其原因之一。又卦變圖所列的卦有些並非一變而成，如睽卦，卦變圖謂其從遁卦而來，而遁四陽在上，而睽二陽在下，一陽在上，另一陽在四位，由遁至睽，一變不可能成。故遁剛五來初先成離，然後離之柔二進居三而成睽。《本義》說“以卦變言之，則自離來者，柔進居三”，講睽自離來，而卦變圖謂其從遁而來，此二說並無不合之處。此外，有些所謂不合是由于辯者不明卦變之義造成的。如白壽彝說：“《本義》釋臨卦‘至八月有凶’說：‘八月，謂自復卦一陽之月，至于遁卦二陰之月，陰長陽遁之時也。或曰：八月，謂夏正八月，于卦爲觀，亦臨之反對也。’此謂臨可變爲復、遁或觀，也可說復、遁、觀于卦變上，由臨而來。今圖亦以觀自臨而來，而以復自剝而來，遁自大壯而來。”<sup>①</sup>《本義》釋臨卦“至八月有凶”，是從十二辟卦的陰陽消長上立說的，與卦變之說毫無關聯。十二辟卦又稱十二月消息卦，復爲一陽始生之卦，經臨、泰、大壯、夬，陽漸增，至乾而達于全盛；姤爲一陰始生之卦，經遁、否、觀、剝，陰漸增，至坤而達于全盛。故朱熹說“復卦一陽之月”，“遁卦二陰之月”。周正建子，以復卦爲正月，至遁卦爲八月。若以夏正建

① 白壽彝《周易本義考》，載《國立北平研究院史學集刊》第一期。

寅而言，則以泰卦爲正月，至觀卦爲八月。白先生誤將卦氣說中的十二消息卦看作是卦變說，這也是常識上的失誤。卦變說的範圍，只能發生在陰陽爻數相等的卦之中（乾坤二卦不存在卦變問題），故臨卦二陽四陰，不可能變而爲一陽五陰的復卦，亦不可能變爲四陽二陰的遁卦。觀卦的確可以從臨卦經一變再變而來，即臨卦一變而爲頤卦（臨九二之上）或蒙卦（臨初九之上），然後頤初九之五，或蒙九二之五，皆可變而爲觀，但卻並非白先生所理解的那種變法。總之，卦變圖較死板，而《本義》釋卦變十分靈活，這是二者之間的差別所在。這個問題說明，製作卦變圖並非易事。從《本義》卷首的說明看，卦變圖似爲朱熹本人所作。他說：“《彖傳》或以卦變爲說，今作此圖以明之。蓋《易》中之一義，非畫卦作《易》之本指也。”他認爲畫卦的本旨在于先天圖，而作此圖只是爲了明瞭《彖傳》的卦變之義，且想從中找出規律來。但由于卦變本身的靈活多變，規律性的設想不能滿足卦變方式的多樣性。朱熹後來在答學生問時曾說：“卦變獨于《彖傳》之詞有用，然舊圖亦未備，頃嘗修訂，今寫去，可就空處填畫卦爻。而以《彖傳》考之，則卦所從來皆可見矣。然其間亦有一卦從數卦而來者，須細考之，可以見《易》中象數無所不通，不當今人之拘滯也。今于圖中如此添修，當已明白矣。”（《朱文公易說》卷二十二）可見朱熹晚年對卦變圖曾經作過修訂，可惜這個修訂稿未能付梓，只在發問者個人手中。因此由卦變圖的種種不足，不能作出未經修訂的卦變圖不是朱熹所作的結論來。

以上討論的是朱熹對太極、河圖、洛書、先天圖、後天圖、卦變圖的論述及與此相關的有關問題。從中可以看出，朱熹在象數方面的大致理路。太極、河圖、洛書是畫前之《易》，先天圖是由畫前《易》到卦畫形成的自然流程，後天圖是文王在卦畫既成之後爲切人用的創造，而卦變圖則是孔子推變陰陽的產物。所以朱熹主張讀《易》要伏羲、文王、孔子各自看，不能混淪不分，同時也要注意其

間的互相關聯。

以上河圖、洛書、先天四圖、後天二圖，以及卦變圖，共九圖，列于《周易本義》卷首。其中，河圖、洛書、先天圖中的大小圓圖，以及後天圖中的圓圖共五圖，又收入《易學啓蒙》，其中小圓圖改稱為伏羲八卦圖，大圓圖改稱為伏羲六十四卦圖，後天圓圖改稱為文王八卦圖。這些圖究竟是出自朱熹之手，還是朱熹採摘而來，前文已分別有所論述。至于將此九圖列于《本義》卷首，究竟出自朱熹本人所為，抑或由其後學所補綴，學界也頗存異說。其實朱熹本人對此有明確交代，惜乎持異說者皆未能詳察耳。朱熹在《答袁機仲書》中說：“若要見得聖人作《易》根源直截分明，却不如看卷首橫圖。自始初只有兩畫時漸次看起，以至生滿六畫之後，其先後多寡既有次第，而位置分明不費詞說。于此看得，方見六十四卦全是天理自然捱排出來。”（《朱文公文集》卷三十八）舉出《本義》卷首有橫圖，是針對袁機仲的具體問題所在。至于其他圖，朱熹一一皆有論說，而學者所存疑義最大者是卦變圖，但所謂疑義的產生，又多出于對卦變之說的不瞭解，故不足為據。由上可見，《本義》卷首九圖，皆為朱熹本人親手置入，圖邊說明文字亦為朱熹所作。因此，卷首九圖是《周易本義》的重要組成部分，決非朱熹身後由其後學補入的。

其六，關於漢代易學的諸種象數條例。朱熹對漢代的諸多象數條例取分析態度，既非一概肯定，亦非一概否定。就漢代象數諸條例的緣起而言，他認為起因于以象釋卦爻辭之不足所致。他說：“以一端論之，乾之為馬，坤之為牛，《說卦》有明文矣；馬之為健，牛之為順，在物有常理矣。至于案文索卦，若屯之有馬而無乾，離之有牛而無坤，乾之六龍則或疑于震，坤之牝馬則當反為乾，是皆有不可曉者，是以漢儒求之《說卦》而不得，則遂相與創為互體、變卦、五行、納甲、飛伏之法，參互以求而幸其偶合。”由于過分追求卦象與卦爻之辭的吻合，結果導致“其說雖詳，其不可通者終不可通，其

可通者又皆傳會穿鑿而非有自然之勢，唯其一二之適，然而無待于巧說者爲若可信”。所以王弼、程頤乃破漢儒“膠固支離之失，而開後學玩詞玩占之方”，然而王程二氏又過于忽略易象，故朱熹又“疑其說亦有未盡者”。所以對漢儒象數諸條例不能一概否定，“不可直謂假設而遽欲忘之也”。（以上《朱文公易說》卷八）

如對漢儒之納甲法，他認爲可以與先天圖相通。先天圖“一日有一日之運，一月有一月之運，一歲有一歲之運。大而天地之始終，小而人物之生死，遠而古今之世變，皆不外乎此，只是一個盈虛消息之理……如納甲法，乾納甲、坤納乙、艮納丙、兌納丁、震納庚、巽納辛、離納壬、坎納癸，亦是這個”。案：朱熹之說小有失誤。當爲乾納甲壬、坤納乙癸、坎納戊、離納己。漢末魏伯陽《周易參同契》以八卦納甲配月相，以寓其修持之進退火候，朱熹認爲先天圖與其存在着一定淵源。所以他說：“先天圖有一月之象。自復而震，屬初三日，月之生也。至兌屬初八日，月之上弦也。乾，月之望也。巽，月之始虧也。至艮，屬二十三日，月之下弦也。坤，則其晦日也。”正因爲《周易參同契》與先天圖有一定的關聯，所以他又作《周易參同契考異》，對其進行專題探討。筆者因擬另文研究朱熹《周易參同契考異》，故于此處從略。又朱熹認爲《火珠林》的納甲筮法是從京房易而來，其法以天干地支配爻，然後依天干地支的五行生克制化機制作爲推斷吉凶的依據之一，先天圖與此也有密切關聯。他說：“又如《火珠林》，若占一屯卦，則初九是庚子，六二是庚寅，六三是庚辰，六四是戊午，九五是戊申，上六是戊戌，亦是此。”（以上《朱文公易說》卷一）總之，漢儒以卦納甲、以爻納子，特別是以月相配八卦納甲，可以看作是先天圖的先行階段。如果說，其中一般納甲納子之法因過于枝蔓而尚可不必深泥的話，那麼月相納甲則不可忽略。

對漢儒的卦氣說，朱熹亦取認同態度，特別是其中的十二辟

卦。邵雍《皇極經世》以十二辟卦管十二會，故朱熹之所以重視十二辟卦，也是從先天圖的視角出發的。他說“論十二辟卦，則陽始于子而終于巳，陰始于午而終于亥。論四時之氣，則陽始于寅而終于未，陰始于申而終于丑。此二說者，雖若小差，而所爭不過二位。蓋子位一陽雖生而未出乎地，至寅位泰卦，則三陽之生，方出地上，而溫厚之氣從此始焉。巳位乾卦六陽雖極，而溫厚之氣未終，故午位一陰雖生，而未害于陽。必至未位遁卦，而後溫厚之氣始盡也。其午位陰已生，而嚴凝之氣及申方始。亥位六陰雖極，而嚴凝之氣至丑方盡。”（《朱文公易說》卷二）他在《本義》詮釋十二辟卦時亦多以卦氣為據。此外，他對焦贛、京房、揚雄以及僧一行等人的卦氣說都有論及，足見他對卦氣說中的部分條例的看重。

對一般納甲以及飛伏、互體等條例，朱熹取分別對待的態度。他說：“納甲是震納庚、巽納辛之類，飛伏是坎伏離、離伏坎、艮伏兌、兌伏艮之類，此等皆支蔓，不必深泥也。”至于互體，他在評價朱震的互體說時指出：“王弼破互體，朱子發用互體。”“朱子發互體，一卦中自二至五，又自有兩卦，這兩卦又伏兩卦。林黃中便倒轉推成四卦裏又伏四卦，此謂互體。”（《朱文公易說》卷二十）大抵朱熹認為互體之法，由一卦自二至五互出兩卦即可，再往下繼續互下去，則未免過繁。《易·繫辭下》云：“若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。”對此，他在《本義》中認為“此謂卦中四爻”。至于是否可以認定此說講的互體，他尚有一定的保留。他說：“今人言互體者，皆以此為說，但亦有取不得處也，如頤、大過之類是也。”（《朱文公易說》卷二十）頤卦二至五爻皆陰，上下互體皆為坤，再互亦為坤；大過二至五爻皆陽，上下互體皆為乾，再互亦為乾。所以他說“亦有取不得處”。過繁則不合于易簡之義，所以僅僅將《易·繫辭》之說理解為一卦互出兩卦則可，再互、三互則泥，不可取。

以上是對朱熹象數觀的簡要陳述。從中可以看出，朱熹的象

數觀是以邵雍的先天河洛學爲前提，並在此基礎上相容了周敦頤的太極圖說，然後將所謂文王八卦以及孔子卦變圖，作爲後天學納入他的象數觀的系統中來。對於漢代象數條例，則視其與先天學或後天學的關聯，分別對待。朱熹象數觀的一個重要特徵是，講究易學象數的自然流出，反對人爲的刻意雕琢與煩瑣拘泥。值得一提的是，由于朱熹對邵雍先天河洛學的注重與宣導，使邵雍苦心建構的先天學得以流傳，而未被經學門戶所禁絕。

### 三 朱熹易學的義理思想

蔣過劍門象數關之後，就應進入到朱熹對《周易》義理的探討。值得注意的是，《易·繫辭》“是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”之說，不僅被朱熹看作是象數的綱領，同時也被看作是理解《周易》義理的綱領。他將太極詮釋爲盡善盡美、無所不備的理，這個具有獨立意義的理與氣不可分離。當氣化流行而生物之後，這個理又寓于物中，而寓于物中之理又被稱之爲道。理與道屬形而上，而氣與物則屬形而下，形上與形下是不可分離的。這是他通過《易》所提出的關於義理方面的基本思想，這些思想是通過以下論述實現的：

其一，理氣論上的“本原”、“稟賦”兩重觀。學界一般認爲朱熹的理氣論屬於理氣合一論，即主張太極與氣合一而不離。這個見解原則上說並無不妥，但欠周全。朱熹說：“天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。”理與氣互相依存，“此本無先後之可言”，由此可證朱熹的確主張理氣是合一的。“然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後？”（《朱子語類》卷一）《易》之形而上與形而下者以形分，形之上者爲道，形之下者爲器。《易》所說的形器，當指氣分

陰陽、五行、萬物而言。朱熹認為《易》的形上形下之說，也適用於理氣關係，即理是形而上者，而氣為形而下者，形上之理是對氣之所以能分陰陽、生五行與萬物之類的形而下的規定。所以當先說有此形而上之理，然後方可說形而下的氣如何分陰陽，如何“即形器之本體而不離乎形器”（《朱文公易說》卷十二）。這說明從另一視角看，理與氣又是相分的，而且理被看作是氣之本，理與氣有先後之分。他說：“形，是這形質。以上便為道，以下便為器。這個分得最精切。”（《朱文公易說》卷十二）從形上形下的意義上看理氣，是他在理氣關係上的本原論；而從理氣的實存狀態上看理氣，則是他在理氣關係上的稟賦論。他有一段話對此表述得十分清晰，他說：

若論本原，即有是理然後有是氣，故理不可以偏全。若論稟賦，則有是氣而後理隨以具，故有是氣則有是理，無是氣則無是理。

（《文集·答趙致道》）

“本原”，指邏輯之源頭；“不可偏全”，指太極只是個理而不包括氣。從邏輯之源頭說，當先言理而後言氣，理氣相分，形上與形下不能混同，所以理不包含氣。但若從稟賦上說，則理隨氣而具，理不可與氣相分離，即形上與形下不可相離，有是氣即有是理，無是氣則無是理。從本原與稟賦兩個方面看理氣，可以稱之為朱熹在理氣論上的兩重觀。正是從這種兩重觀出發，他對“太極”一詞的規定大致有三方面的義蘊：一為至極之理；二為氣，三為理氣之合一。在大多數場合，太極都是作為理這一義蘊而被運用，這說明在本原論與稟賦論的兩重觀上，他花了較大的精力在本原論，而稟賦論則是其思想展開的一條自然綫索。儘管如此，把握朱熹理氣論上的兩重觀的關鍵仍然應當是注意他在何種意義上使用“太極”，這樣有利于釐清他的許多看上去好像自相矛盾的言論的真義。

他曾說：“自今觀之，陰陽函太極也。推本而言，則太極生陰陽



也”(《朱文公易說》卷十二)。又《周子全書》引朱熹說：“太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣內也。”這兩句話若孤立看，把“生”詮釋為生成之義，把太極看作是本原意義上的極致的理，那麼太極生陰陽就是理生氣，太極就是生成陰陽之氣的本體。然而“理生氣”之氣，聯係全句看，當指陰陽之氣，而非陰陽未分之氣。所以他所說的“太極生陰陽”，實際包含着作為至極之理的太極與作為氣的太極雙重意義的作用在內。他說：

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必本此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。（《文集·答黃道夫》）

太極作為理，決定人與萬物之性；而太極作為氣，則決定了人與萬物之形。所謂“太極生陰陽，理生氣也”，若單從理上說，指理規定陰陽二氣之性。若單從氣上論，“白地生出一個物事，這個是氣。若理則只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。”（《朱子語類》卷一）凝聚生物，指其形。在這個意義上，“太極只是一個氣，迤邐分作兩個氣，裏面動底是陽，靜底是陰，又分做五氣，又散為萬物。”（《朱子語類》卷三）這是單從氣上說，指氣規定了人與萬物之形。又他在解釋“太極有動靜”時說，“太極，理也；動靜，氣也。氣行則理亦行，二者嘗相依而未嘗相離也。”（《朱文公易說》卷一）是從理氣不離的意義上立說的。太極是理，動靜是氣，氣有動靜，故理亦隨之而有動靜。故太極“不是兼動靜，太極有動靜也”（《朱文公易說》卷一）。太極雖有動靜，但動靜這種現象是氣，而所以動靜者才是理。即氣因動靜而分陰陽，與氣合一之太極即備此分兩儀之理。故所謂“太極有動靜”，實際所指當為氣有動靜，而太極有動靜之理；所謂“太極生陰陽”，實際所指當為氣分陰陽，而理

决定了陰陽之性。

朱熹對太極的規定，着重強調的是理。其稟賦論也沒有沿用漢代習慣的單以元氣爲原初的生成論視闕，而是將太極看作是與氣與物不可分離的理，把這個理與氣的合一體作爲宇宙演化的原初形態。他說：

太極之義，正謂理之極致耳。有是理即有是物，無先後次序之可言。故曰“《易》有太極”，則是太極乃在陰陽之中，而非在陰陽之外也。今以大中訓之，又以乾坤未判、大衍未分之時論之，恐未安也。“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”今論太極而曰其物謂之神，又以天地未分元氣合而爲一者言之，亦恐未安也。有是理即有是氣，氣則無不兩者，故《易》曰“太極生兩儀”。

（《朱文公易說》卷一）

就太極與氣的關係而言，理爲形而上者，而氣則爲形而下者。形上與形下既相區別又不可分離，故“太極乃在陰陽之中，而非在陰陽之外”。朱熹還說：“太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名曰太極。”基于這個見解，朱熹對周敦頤的太極圖極爲推崇。他認爲這個圖“立象盡意，剖析幽微”，生動地體現了太極與氣與物不相分離的義蘊。他說：“太極圖‘无極而太極’上一圖，即是太極。”因爲太極無形狀，“故周子曰：‘无極而太極’，正謂無此形狀而有此道理耳”。“无極而太極，不是說有個物事光輝輝地在那裏，只是說這理當初皆無一物，只是有此理而已。既有此理便有此氣，既有此氣便分陰陽，以此生許多物事。惟其理有許多，故物亦有許多。……所以太極圖說：‘五行亦陰陽也，陰陽亦太極也。’”（《朱文公易說》卷一）氣分陰陽，陰陽生萬物，這種生成關係只是就形而下而言；而這種生成關係之所以能夠形成或發生，則離不開與氣不可分離的理的

規定。作為理的太極，無形狀，屬形而上者。形而上與形而下二者之間，不是生成關係，因而氣不是太極的派生物，故云“有此理便有此氣”，“有是氣則有是理”，而不是有此理便生此氣，也不是有此氣便生此理。由此可見，他並不否定宇宙有一個演化過程，但其演化的源頭不只是氣，還有與氣不可分離的理。漢代以來的宇宙論離開理，只講太極為混沌未分之元氣，不能回答為什麼宇宙會出現如此這般的演化，也不能回答事物為什麼會有如此大的差異性。所以他不同意把太極解釋為“天地未分元氣合而為一者”，也不贊成將太極解釋為某種有形物體的神奇功用。

既然氣、陰陽、五行、萬物並非作為理的太極的派生物，那麼將朱熹哲學定性為以理為本體的理本論，似嫌根據不足。既然太極與氣相即而不相離，那麼將朱熹哲學定性為二元論也很勉強。的確，朱熹在論述理氣不可分離時，曾出現了一個舉譬上的失誤。他說：“太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。”（《朱文公易說》卷一）人猶太極為理，馬猶動靜為氣，在朱熹不過意圖說明理氣的相即不離，而這一舉譬本身却極易誤導出理是理、氣是氣的二元性的結論。人可以不騎馬，即可以與馬相分離；但理必乘氣，與氣却是相即不離的。他在稟賦意義上論理氣關係時，分明主張“有是氣而後理隨以具”，則所謂理只能是氣之理。朱熹的人馬之喻的本意只在於說明理氣不離而已。然這個舉譬雖然形象，但却很不準確。任何舉譬都是蹩腳的，因此不能依據其所舉之譬對其思想進行隨意的引申發揮，唯一可靠的詮釋依據只能是其直接的論述。

朱熹論理與氣的關係，既分辨了形上與形下的不同，同時又指出了形上與形下之間的相即不離。這樣理解理氣關係，無疑可以強化理的邏輯地位，彌補漢代以來盛行的只重視形而下的元氣論

的偏頗。這是從本原論的視角上論理氣關係，其理論意義在于，可以從理的至極與無所不備，說明人以及萬物之性的差異性根源于理的不同規定，因此理正是人與萬物之性的根本。至于從稟賦論上看，則是有了氣而後隨之具有理，此理則為氣之理。在人與萬物的生成過程中，氣備其形而理定其性。

在理氣關係上，朱熹兼取程頤與張載，並將二者磨合成為一個有機的系統。這個理論系統可以稱之為本原與稟賦兩重觀意義上的理氣合一論。學界過去多作理本論或二元論看待，主要原因是簡單沿襲西方哲學所致，其次是混淆了理氣論與理物論（或道器論）之間的視閥差別，是以筆者深感欠妥。作理本論看待，則僅與其本原論相合，而完全割捨了稟賦論。作二元論看待，則是將其兩重觀的不同視角轉換成二元對待之勢，完全曲解了朱熹的本意。如果一定要從本體論上給出一個說法，那麼似乎勉強可以稱之為理氣合一的本體論，但不如直稱其為理氣論上的本原與稟賦兩重觀為宜。

其二，道依于器的道器論。在太極生陰陽、陰陽生萬物以後，理氣關係便轉化為理與物的關係，也即是道器關係，這種關係也是相即而不離的。但這種相即不離的互相依存關係，主要表現為道對器的依存。朱熹說：“‘形而上者謂之道，形而下者謂之器。’道是道理，事事物物皆有個道理；器是形迹，事事物物亦皆有個形迹。有道須有器，有器須有道，有物必有則。”（《朱文公易說》卷十二）道器相須，強調的仍然是道器相即不離；而“有物必有則”，便進到了“則”對物的依存性問題，而“則”即是道。他還說：“道未嘗離乎器，道只是器之理。……理只在器上，理與器未嘗相離。”“如火是器，自有道在裏。”（《朱文公易說》卷十二）這些說法，都十分明確地認定道依于器，道只是器之道，理即是物之理。

道依于器這一結論，是在一定視閥之內言說的。他認為，有形

器的物之所以能夠形成，與道的作用分不開。他在詮釋“一陰一陽之謂道”時說：“陰陽，氣也；所以陰陽，道也。道也者，陰陽之理也。”（《朱文公易說》卷十）又說：“一陰一陽雖屬形器，然所以一陰一陽者，是乃道體之所爲也。故語道體之至極，則謂之太極；語太極之流行，則謂之道。雖有二名，初無兩體。”（《朱文公易說》卷一）陰陽屬於形器，而陰陽之所以有疊運之狀態，原因却在于道體的作用。道體的至極爲太極，而太極所包之理無所不備。所以他在說明陰陽合會之所以能產生事物的多樣性時說：“惟其理有許多，故物亦有許多。”（《朱文公易說》卷一）這個理是與氣合一的理，在陰陽未分、形器未成之前此理已隨氣而具，因而在陰陽形器之先。氣之所以能分陰陽，陰陽疊運之所以能生出許多物事來，正是由于每一物事都有與氣合一的理事先包于太極之中，而又散而具于陰陽形器之內。

由氣化流行，分陰分陽，到萬物形成，均屬於宇宙演化論範圍內的問題。前文已說到，朱熹並不排除宇宙演化論，他所強調的是不能只講氣而忽略理。所謂太極之流行，指太極一直是貫穿在宇宙演化全過程之中的理，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，故“陰陽、五行、萬物，各有一太極”（《朱文公易說》卷一）。因爲作爲理的太極在未分陰陽之前便是與氣合一的，所以此理先于陰陽形器而在。他說：“未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，若無此理便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。”（《朱子語類》卷一）天地萬物均爲形器，陰陽未分之前即有此天地萬物之理，故能生出此天地萬物。此理是與氣合一的，即“有理便有氣”，因而不是那種脫離個別而獨立存在的抽象概念。理在形器之先，是從時間的先後次序上立說的，與邏輯在先說的語境範圍沒有關聯。他多次說到的所謂物物一太極，事事一太極，人人一太極，合于其月映萬川的理一分殊之說。事事物物中的太極，是陰陽未、分理氣合一狀況之太極的轉換形態。就太

極流行的意義上說，事事物物都是未轉換之前的太極的體現，因而具有共性；太極之理一，而散見于事事物物，又從其分殊上表現出差異性。

那麼理在宇宙演化過程中究竟起着何種具體的作用呢？爲此，他分別論述了陰陽二氣的運動特徵與萬物生成的過程，及其與形上之理的關係。他認爲，“易”這個詞，概括了陰陽流行的基本特徵。“易字，義只是陰陽。”“易者，陰陽錯綜、交換代易之謂。”（《朱文公易說》卷二）。又說：“易字有二義：有變易，有交易。”（《朱文公易說》卷一）“易有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。”（《朱文公易說》卷一）陰陽錯綜，就是變易，指陰陽二氣之推移流行；交換代易，就是交易，指陰陽二氣的對待定位。

所謂陰陽的錯綜變易爲推移流行，具體而言就是：“一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。”（《朱文公易說》卷一）他在論陰陽二氣的推移流行時，實際上是將陰陽作一氣看。他說：“天地間只是一個氣。自今年冬至到明年冬至，是他此氣周匝。把來折做兩截時，前面底便是陽，後面底便是陰。又折做四截也如此，便是四時。”一歲之內，把來折做兩截，從冬至到夏至在前，爲陽之漸升的過程；而從夏至到冬至則在後，爲陰之漸升的過程。把來折做四截，則爲春夏秋冬四時。雖說有此種種區分，但“若說流行處，却只是一氣”。（《朱文公易說》卷二）這一氣之流行，是一個沒有終始的連續不斷的過程。所以他說：“歲首以前，非截然別爲一段事。則是其循環錯綜不可以先後始終言，亦可見矣。”（《朱子語類》卷九十四）循環，謂陰陽之運，陽往則陰來，陰往則陽來，循環不已，而一動一靜，相爲終始，互爲其根；錯綜，謂陽中有陰，陰中有陽，互相交錯，互相包含，而爲流行變易之體。

所謂交換代易爲陰陽的對待定位，具體而言就是：“分陰分陽，兩儀立焉。便是定位底，天地上下四方是也。”（《朱文公易說》卷一）分

陰分陽，指“陽生于北，長于東而盛于南；陰始于南，中于西而終於北。故陽常居左而以生育長養爲功，其類則爲剛、爲明、爲公、爲義，而凡君子之道屬焉。陰常居右而以夷傷慘殺爲事，其類則爲柔、爲暗、爲私、爲利，而凡小人之道屬焉。”（《朱文公易說》卷二）以天陽地陰而言，陽在上陰在下；以陽生陰始而言，則陽在左陰在右。對待，指陰陽確然爲二氣，且各自具有不同的性質與功用；定位，指陰陽二氣各自具有一定的方位。

陰陽二氣流行與對待的特徵，就是陰陽之理。氣在未分陰陽之前即具有此流行與對待之理，既分陰陽則在陰陽之中，以成陰陽的流行對待之用。他說：“天地間有個定局底，如四方是也；有個推行底，如四時是也。理都如此。”（《朱子語類》卷六十八）這個理既在陰陽之先又具于陰陽之中，規定了陰陽二氣的性質與功用，所以這個理是陰陽之本。正是由于陰陽二氣的流行對待，人與萬物才得以生成。

在探討人與萬物的生成過程時，朱熹從化育與成性兩個方面進行了論述。他在詮釋《易·繫辭》“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”時說：

陰陽疊運者，氣也；其理則所謂道。道具于陰而行乎陽。  
繼，言其發也；善，謂化育之功，陽之事也。成，言其具也；性，  
謂物之所受，言物生則有性，而各具是道也，陰之事也。

（《周易本義》卷七）

道是所以一陰一陽之理，“只說一陰一陽，便見得陰陽往來循環不已之意，此理即道也。”（《朱文公易說》卷十）而在陰陽的往來循環中，得其所授者則凝而成形，于是而有人與物之生成。“流行造化處是善，凝成于我者即是性。繼是接續綿綿不息之意，成是凝成有主之意。”（《朱文公易說》卷十）流行造化處，指陰陽已發而至于生物之處，

爲生物之際恰到好處的一種狀況，這種狀況是對陰陽化育之功的體現，故稱之爲善。由于此善之發接續綿綿不息，所以《易》之道生生不已。就人與萬物的生成而言，流行造化爲天之所命，受而凝聚則成人與萬物之性。“這個理，在天地間時只是善，無有不善者。生物得來，方始名曰性。只是這個理，在天則曰命，在人則曰性。”（《朱文公易說》卷十）所謂化育之功爲陽之事，物受而成性，且各具是道爲陰之事。其陰陽之義，主要就功用與結果言，即功用爲陽，結果爲陰。其次，亦含動爲陽、靜爲陰之義，即流行發育爲動，故稱爲陽之事；凝聚成物而有性爲靜，故稱爲陰之事。所以此處言陰陽，取泛化的陰陽之義，非指狹義的陰陽二氣。

朱熹的性命說，就其範圍而言，僅限于太極流行而生物爲止。命，在于太極流行之中；而性則在于所成之物內。即“物所受爲性，天所賦爲命”（《周易本義》卷三）性指人或物的基本性質，而性之所以得以形成，則全在于所受之命的規定。命與性，都是理，而命在先，性在後，性是命的體現。“人之所以爲人，物之所以爲物，都是正個性命。”“‘乾道變化，各正性命’，是那一草一木，各得其理”（《朱文公易說》卷七）。萬物各得其理，就是各自受命成性。因爲太極流行所備之理有許多，故所成之物亦有許多。萬物生成之後，其性便具有穩定性。“流行運用，未有定質者，爲陽，此繼之者善也；已附著成形，不可變易者，爲陰，此成之者性也。大凡成形後即漸衰息，以至于盡，所以屬陰。”（《朱文公易說》卷十）附著成形之後的不可變易，言其性的穩定性；成形後即逐漸衰息，直至于盡亡，言其性的穩定性不是永恆的，因而只是相對的。在詮釋《彖傳·乾》“保合太和”句時說：“保合太和，即是保合此生理也。天地氤氲，乃天地保合此生物之理造化不息，及其萬物化生之後各自保合其生理，不保合則無物矣。”（《朱文公易說》卷七）“太和，陰陽會合冲和之氣也。各正者，得于有生之初。保合者，全于已生之後。此言乾道變化無所不利，而



萬物各得其性命以自全。”(《周易本義》卷三)陰陽會合的冲和之氣聚而生物,物成而有性,性即理也,故保合太和即爲保合此生物之理,使之全于已生之後。

至于陰陽動靜之流行與人物之性的運動過程,則有化與變之別。

就陰陽動靜之流行而言,“陽化爲柔,只恁地消縮去,無痕迹,故曰化;陰變爲剛,是其勢浸長,有頭面,故曰變。”“變是自陰之陽,忽然而變,故謂之變;化是自陽之陰,漸漸消磨將去,故謂之化。”(《朱子語類》卷七十四)陽化爲柔,即自陽之陰,指太極由動到靜的過程,是逐漸實現的,所以稱之爲化;陰變爲剛,即自陰之陽,指太極由靜到動的過程,即靜極而動,突然發生,故云其勢浸長,而稱之爲變。所謂一陰一陽,即此一動一靜,無始無端,循環不已。他說:“太極何嘗不流行運動不已,見其動便謂始于靜,見其靜又謂始于動,故謂如循環之無端。”(《朱子語類》卷七十四)見其動,即見其由陰之陽,爲變;見其靜,即見其由陽之陰,爲化。因此,這種陰陽動靜之循環,亦爲變與化之循環。

就人與萬物之性而言,“化則漸漸化盡,以至于無;變則驟然而長。變是自無而有,化是自有而無。”(《朱子語類》卷七十四)“變、化二者不同。化是漸化,如自子至亥,漸漸消化,以至于無。如自今日至來日,則謂之變。變是頓斷,有可見處。”(《朱子語類》卷七十五)“如子丑寅卯十二時,皆以漸而化,不見其化之之迹,及亥。從子時便截取,是屬明日,所謂變也。”“化是漸,自子至亥,漸漸消化,以至于無;變,則有階段可見,如晝夜之分。”(《朱文公易說》卷十二)化,指一種漸進式的過程,是人或萬物既成之性逐漸由有到無的演變;變,則是由無到有的驟然發生的過程。就二者的關係而言,變是化的漸進積累的結果,而化則是變自無而有之後的延續。所謂“變者化之漸,化者變之成”(《周易本義》卷三),正是說的化與變二者之間的這

種關係，與化為漸變、變為頓變之義並不衝突牴牾。變雖驟然發生，但離不開量的積累；化雖漸漸消化，但離不開變之所成的這個前提。因此在有形的人與萬物的範圍內，變與化亦互為因果，循環不已。

以上是就道器關係而論。嚴格說，理氣與道器是有區別的。理氣是太極尚未流行之時的合一狀態，而道器則是太極流行之時的相即不離狀態。由于朱熹十分重視太極尚未流行與已經流行之間的緊密關聯，並以形上與形下之說通論理氣之間與道器之間的關係，因而在表述上顯得不夠嚴謹，致使朱熹後學往往誤以為理氣與道器是一回事。這一不足，直至明清之際的王船山才嚴格進行了區分。王船山認為，理蘊涵在混淪的網緼太極之中，而道則體現在陰陽既分以後的動靜之中。他還特意指出朱熹後學在這方面的失誤，如說：“雙峰錯處，在看理作一物事，有轍迹，與道字同解。”（王船山《讀四書大全說》卷九）

其三，格物論與心性論。這是朱熹學術思想中的兩個十分重要的問題，筆者不打算在此作全面探討，只是就朱熹易學所涉約略論及，故將此兩個相對獨立的問題合在一節中表述。

朱熹格物論的前提是人與萬物莫不有性，這個性也就是理。而理不離物，故于物上可以求理。他說：“形而上者指理而言，形而下者指事物而言。事事物物皆有其理。事物可見，而其理難知。即事即物，便要見得此理，只是如此看。但要真實于事物上見得這個道理，然後于己有益。為人君止于仁，為人子止于孝，必須就君臣父子上見得此理。《大學》之道，不曰窮理，而謂之格物，只是使人就實處窮盡事事物物上許多道理，窮之不可不盡也。”（《朱文公易說》卷十二）形而上之理與形而下之事物，二者不能混同但又不可分離。所謂“道未嘗離乎器”，“理只在器上”，“有物必有則”，“事事物物皆有其理”，都是強調通過格物可以求理的前提條件。理無行

迹，不可察睹，故“其理難知”，而“事物可見”，因而必須通過格其可見之物方能達到知其難知之理的目的，這是強調格物是求理的必要條件，即“即事即物，便要見得此理”，而捨此則無其他更可靠的條件。《大學》只講“格物”未講“窮理”，《易》只講“窮理”而未講“格物”，其實二者是一致的。《大學》講格物，就是要“使人就實處窮盡事事物物上許多道理”；而《易》講窮理，則是進一步強調“窮之不可不盡”之意。

“《易》中自具得許多道理，便是教人窮理循理。”（《朱文公易說》卷十七）既然講窮理，就不能僅局限于一事一物，而必須是事事物物。窮理是爲了循理，窮理是知，而循理是行。他在詮釋《易·說卦》“窮理盡性以至于命”時說：“窮理是理會得道理窮盡，盡性是做到盡處。”“物物皆有理，須一一推窮。性則是理之極處，故云盡。命則性之所自來處。”（《朱文公易說》卷十七）窮理是通過格物達到致知窮盡的過程；盡性則是循理而行至盡處之義。故云“窮理是知字上說，盡性是仁字上說，言能造其極也。至于範圍天地，是至命，言與造化一般。”（《朱文公易說》卷十七）盡性是仁字上說，仁字疑爲行字之誤。仁，在朱熹也屬人性的範圍，但“窮理盡性至于命，本是就《易》上說，皆說物理，便是窮理盡性，即此便是至命。諸先生把來就人上說得盡理盡性了，方至于命”<sup>①</sup>。當然，從人上說也不是不可以，只是與《易》之本義不合。窮理、盡性、至命三個層次，窮理是關鍵。理未窮則不能盡性之行，性未盡則不能至于命，即不能達于與造化一般之境界。

他在詮釋《易·繫辭》“崇德而廣業”，“知崇禮卑，崇效天，卑法地”句時說：“窮理，則知崇如天而德崇；循理，則禮卑如地而業廣。”

<sup>①</sup> 《朱文公易說》卷十七。又《朱文公易說》卷十二云“‘窮理盡性以至于命’，本是說《易》。諸家皆是借來就人上說，亦通”。

(《周易本義》卷七)“崇德廣業。知崇天也，是致知，事要得高明。禮卑地也，是踐履事，凡事踐履將去，業自然廣。”(《朱文公易說》卷十一)知崇如天，指通過窮理盡性之後，其智所應達到的至命即與天德合一的崇高境界。這種境界的具體標誌就是：“物理窮盡，超然于事物之表，眼前都攔自家不住，如此則所謂崇。”(《朱文公易說》卷十一)即是一種運用隨心而又無所不當的狀態。禮卑如地，謂卑謙禮讓達到如地無所不載的程度，以此德行踐履事業，則其事業必定廣大興盛。由窮理到循理，既是一個由知到行的過程，也是一個進德修業的過程。這個過程以格物為起點，而以廣業為歸屬。

朱熹的心性論探討的是心與性之間的關聯。心是人身之主宰，性是人受命之初所形成的本質特性。他認為人之性能否生生不已，完全在于心是否能將此性存之又存。

當弟子問心為太極或心具太極時，他認為“這般處極細難說”，似乎說心為太極亦可，但不如取程顥之說，以心為易更恰當。所以他說：“看來，心有動靜，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神。”(《朱文公易說》卷十九)“就人之一身言之，易猶心也，道猶性也，神猶情也。”(《朱文公易說》卷十九)因為心有動靜，即有未發、已發的諸種狀態，故亦為變易之體，與易之義相同。而“太極者，性情之妙也，乃一動一靜未發、已發之理也”(《朱文公易說》卷一)，這個理就心而言也就是道。神，謂神明，指知覺認識的能力與情感之動，此其用也。體為質，指未發；而用則為已發。未發之時，理歸于寂，是太極之靜，在人則為心之靜；已發，是太極之動，在人則為心之動。因此從心具衆理的意義上說心為太極亦無不可。但不能僅僅說未發是太極，也不能僅僅說已發是心。所以他指出：“以未發為太極，只此句便不是”，“若以易字專指已發為言，是又以心為已發之說也，此固未當”(《朱文公易說》卷一)。所以心如太極一樣，同具此一動一靜未發、已發之理。他說：

人之一身，知覺運用，莫非心之所爲。則心者，固所以主于身，而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未出，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情疊用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以爲用感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始離者也。（《朱文公易說》卷十二）

心是人身之主宰，其或動或靜、或語或默，此外更無其他狀態。當其靜之時，事物未現于前，思慮未曾萌發，人之性渾然存于心中，仁義禮智之道義則具于此渾然之性內。他在詮釋《易·繫辭》“成性存存，道義之門”句時說：“性是自家得于天底道義”，“成性，只是一個渾淪之性存而不失，此便是道義之門，便是生生不已處”（《朱文公易說》卷十一）。心靜之時，道義存于渾淪之性，這就是《中庸》所說的“未發”之“中”，而此寂然不動之體即爲心之體。當其動之時，事物紛紛交錯而至，思慮因此而萌發，喜怒哀樂憂思恐等七情應事而更疊爲用。只有在此七情之用時，能感而遂通天下之故，即通曉天下之事的緣故，且其情之發皆與其事相應而無所不當，便是《中庸》所說的“已發”之“和”。

朱熹認同人之性有天命之性與氣質之性之說。天命之性受之于天道，而氣質之性則受之于陰陽二氣。但他主要強調的是天命之性，氣質只是這個天命之性的載體。他說：“乾之元亨利貞，天道也。人得之，則爲仁義理智之性。”（《朱文公易說》卷十五）仁義理智是人之性，然“才說性時，便有些氣質在裏。若無氣質，則這性亦無安頓處”。（《朱文公易說》卷十）由于人受命成性之初，所受之氣有厚薄精粗之別，成性之後養生之資又有厚約之分，故氣質這個載體對天命之性的反映不一。“性如珠寶，氣質如水。水有清有污，故珠或全見，或半見，或不見。”（《朱文公易說》卷十）這個舉譬也不太精當，因

爲性與氣質也是相即不離的，他的意思只在于說明氣質對性的反映狀況而已。爲此他又將氣質與性的關係，比之于魄與魂的關係。他說：“衆人之志不出飲食男女之間。與凡養生之資，其資厚者其氣強，其資約者其氣微，故氣勝志而爲魄。聖賢則不然，以志一氣清明在躬，志氣如神，雖祿之天下窮至匹夫，無所損益也，故志勝氣爲魂。”（《朱文公易說》卷十）所謂“氣勝志而爲魄”，“氣勝志”謂氣質上的生理需求勝過了心志的調節能力，這時的人以魄占主導地位。所謂“志勝氣爲魂”，“志勝氣”謂心志的調節能力能夠制約氣質上的生理需求，這時的人以魂占主導地位。聖賢之所以爲聖賢，就是因爲他們心志專一，氣質清明在一身，其心志與氣質合一，智慮則神明不測，即使祿位享有天下或困窮至于匹夫，其智慮之神明也不會受到絲毫損益。魂占主導地位則其性能全見，而魄占主導地位則其性只能半見甚而至于不見。這裏關鍵在于心志的調節。所以他說：“然性之靜也，而不能不動也，而必有節焉。”性本靜也，其動則發而爲情。通過心志的調節，使靜性之“中”，發而爲情動之“和”。

心何以有調節情性之用呢？因爲“心具衆理，變化感通，生生不窮”，所以心能辨是非，明得失，而致中和，以成性存存。正由于心有此功能，“故謂之易”。“此其所以能開物成務而冒天下也。”心的感通變化，表現爲“圓神、方知”兩個方面，而“圓神方知變化，二者闕一則用不妙。用不妙，則心有所蔽而明不遍照”（《朱文公易說》卷十二）。只有聖人能做到心無蔽而其明遍照，而“衆人却不然。蓋它雖其此心未發時，已自汨亂了思慮，紛擾夢寐，顛倒可見”。因此，“若無聖人操存之道，至感發處，如何得會如聖人中節？”（《朱文公易說》卷十二）由此可見，要使心能充分發揮其調節情性的功能，就必須使心無蔽，其途徑就是洗心。所謂“洗心，正謂其無蔽而光明耳，非有所加益也”（《朱文公易說》卷十二）。將遮蔽心靈的物欲洗去，其光

明便會自然顯現，因為心在“寂然之中，衆理必具而無朕，可名其密之謂歟！必有怵惕惻隱之心，此心之宰而情之動也”（《朱文公易說》卷十二）。

所謂聖人的操存之道，朱熹在早年將其歸結一個“靜”字，晚年又將其改爲“敬”。他在論述敬何以爲操存之道時說：

蓋心主于一身而無動靜語默之間，是以君子之于敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行于省察之間。方其存也，思慮未萌而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以‘見天地之心’也；及其察也，事物紛糾而品節不差，是則動中之靜，艮之所以‘不獲其身，不見其人’也。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹而無一息之不仁也。然則君子之所以‘致中和而天地位萬物育’者，在此而已。蓋主于身而無動靜語默之間者，心也。仁則心之道，敬則心之貞也。此徹上徹下之道，聖學之本統明乎此。則性情之德，中和之妙，可一言而盡之矣！

（《朱文公易說》卷十二）

心對人身的主宰，是不分動靜語默的。君子以敬作爲自身的操存之道，亦無分動靜語默之時。當心之用未發之時，君子當用敬以存養自己的本性。此時，雖然思慮未嘗萌發，但知覺並不暗昧，是爲靜中之動，合與《彖傳》復卦所說的“復見其天地之心”之義。當心之用已發之時，君子亦當用敬以省察事物的真實情形及其微妙變化，而事物雖然紛紛擾擾，但其性則是相對穩定的，是爲動中之靜，此種狀況合于艮卦卦辭“不獲其身”、“不見其人”之義。所以，在靜中之動時用敬，則雖寂而未嘗不感通；在動中之靜時用敬，則雖感通而未嘗不寂。心之所以能“寂而常感，感

而常寂”，“周流貫徹而無一息之不仁”，關鍵正在於一個敬字。《中庸》所謂“致中和，天地位焉，萬物育焉”，亦在此敬字的功夫上。仁爲心之道，而敬則爲心之貞。貞者，正也。用敬可以使心歸于正，心正則仁義之道自顯，其性其情自然致達于中和。故一個敬字，可以統明聖學之根本。用敬，是朱熹心性論中的功夫論，是明心見性的關鍵所在。

早年朱熹接受周敦頤的主靜說，晚年認爲功夫應放在敬上。那麼靜是否沒有意義了呢？他說：“敬字工夫，通貫動靜，而必以靜爲本。”如此則敬與靜有本末之分。如果將以靜爲本改易爲以敬爲本，“却不見敬之所施有先有後，則亦未得爲諦當也”（《朱文公易說》卷十二）。故“敬”以“靜”爲本，是從先後意義言說的。由此看來，用敬是他對以靜爲本說的重要補充，而不是一種替代。

#### 四 關於《周易本義》

據白壽彝《周易本義考》，朱熹著《周易本義》大概始于淳熙二年（1175年），時年四十五歲，當時使用的底本爲王弼本。淳熙八年，呂祖謙的《古周易》本問世後，朱熹又改以《古周易》本爲底本。但此時尚未將書稿定名爲《周易本義》，其書也未最後定稿。淳熙十三年，他與蔡元定合著的《易學啓蒙》完稿後，朱熹又對此書稿進行了修訂，故《本義》中多處有“詳見《啓蒙》”字樣。當此書尚未定稿時，曾被人竊出印行，後來他多次說及此事，謂“《本義》未能成書而爲人竊出，再行模印，有誤”。後雖大多收回銷毀，但因流布甚廣，未能罄盡。這個被人竊出模印的本子，稱名爲《易傳》或《朱氏易傳》。朱熹認爲，這個本子“其說雖未定，然大概可見”（《晦庵別集》卷三）。淳熙十五年，他在給蔡元定的信中說“《本義》已略具備”（《晦



庵續集》卷二),可見此時書稿已正式定名為《本義》。以後或有個別修改處,但定本大致于此時形成。有必要補充的是,定本的印行當在慶元年間,《語類》中收有與弟子多次問答《本義》句義的言論,說明《本義》當朱熹在世時已親自編定印行,而非後學在朱熹去世後所為。

又據白壽彝《周易本義考》,最早的刊本當為被人竊出模印的本子,但這個本子南宋嘉定年間尚有刊本,至元朝此本遂絕。朱熹親自編定付印的本子則不可考,朱熹嫡長孫朱鑒的刊本也不詳。流傳至今的最早本子,只有南宋咸淳乙丑年(1265年)的吳革刊本。此本在南宋與元朝的流傳情形無從考證,明清兩朝則間有吳革本的覆刊本、縮印本、摹刊本、仿刊本等流傳。這些刊本的長處是,較為真實地反映了朱熹親自編定付印刊本的原貌,即均采用呂祖謙的《古周易》本為底本,經傳相分,皆為《周易》上下經二卷、《彖傳》《象傳》《文言》《繫辭》《說卦》《序卦》《雜卦》十卷,共十二卷。在吳革本問世後不久,亦在咸淳年間,董楷著《周易傳義附錄》十四卷,以程頤《伊川易傳》(案:程氏以王弼本為底本)為主,遂割裂《本義》次第,以類相從程注。由于卷帙浩繁,且多有重複,至元朝則刪除附錄,僅存《傳義》,稱為《周易傳義》或《周易經傳》。明朝編撰《永樂大全》時,仍依此例,割裂《本義》卷次,附于程傳之後。後來士子厭程傳太長,專用《本義》,而《大全》所定次第乃朝廷所頒,不敢改動,遂使《本義》次第屈從程傳所用的王弼本次第,而且將程頤為《伊川易傳》所作的序(即《易傳序》)保留在《本義》之前,而成流傳至今的四卷本。這個本子現存的最早刊本,為明朝成化年間成矩的浙江書局刊本,至今已五百餘年。此後四卷本廣為流傳,致使學人誤以為這就是《本義》的原貌,甚至使不少學人把程頤的《易傳序》當作朱熹所著或不知歸屬。如白壽彝《朱易散記》雖能斷定此序“絕非朱

子所作”<sup>①</sup>，但却不知此乃程傳之序。由此可見四卷本所造成的混亂之多及其貽誤之深。

朱熹採用呂祖謙的《古周易》本作爲底本，究其原因，主要在于要區別四聖作《易》的差別性，不贊同時人以傳解經的風氣。所以他很認同當時主張《周易》應當恢復到鄭玄、王弼以前經傳分離的古本的那些學人的見解。而四卷本的長期流行，完全抹殺了朱熹的一番苦心，違背了朱熹的本意，這是他生前所未嘗能意料得到的。由此順便需要說說《朱文公易說》與《朱子語類·易》的編撰問題。《朱文公易說》是朱熹嫡長孫朱鑒編輯的，收集了朱熹回答弟子問《易》的言論與部分短文，以及書函，其次序嚴格遵照了《本義》經傳分離的次第。而黎靖德所編的《朱子語類·易》主要收集的是朱熹回答弟子問《易》的言論，其次序安排則與四卷本相吻合，《彖傳》、《象傳》、《文言》分開附在各卦之後，這就進一步加深了四卷本所造成的失誤。

十二卷本《周易本義》的主要特長有以下方面：

其一，呂祖謙《古周易》，經傳分離，回復到鄭玄、王弼之前的面貌，有利于理解經傳文辭的本意，以克服分經合傳所造成的種種弊端。朱熹說：“古《易》彖、象、文言，各在一處，至王弼始合爲一，後世諸儒遂不敢移動。”（《朱文公易說》卷二十）他在跋《古周易》中說：“然自諸儒分經合傳之後，學者便文取義，往往未及玩心全經，而遽執傳之一端，以爲定說。于是一卦一爻，僅爲一事，而《易》之爲用，反有所局，而無以通乎天下之故。若是者，熹蓋病之。是以反復伯恭父之書而有發焉，非特爲其章句之近古而已也。”（《晦庵集》卷八二）所謂章句近古，指《古周易》在經傳文字上與通行本有一定差別。如經文部分，比初六“終未有它吉”，不作“有他”；否九五“系于苞

<sup>①</sup> 《北京晨報》1936年4月16日。

桑”，不作“包桑”等。傳文部分，坤《彖傳》“自求口實”，不作“口食”；《繫辭傳》“何以守位曰人”，不作“曰仁”等。

其二，朱熹在注釋方面，注重經文與傳文的差異。如乾之卦辭“元亨利貞”，他詮釋為此乃“文王所繫之辭”，“元，大也；亨，通也；利，宜也；貞，正而固也。文王以爲乾道大通而至正，故于筮得此卦，而六爻皆不變者，言其占當得大通，而必利在正固，然後可以保其終也”（《周易本義》卷一）。至于乾《彖傳》與《文言》對“元亨利貞”的解釋，他認爲與乾之卦辭本義並不相同。他說：“乾之元亨利貞，本是謂筮得此卦則大亨而利于守正，而《彖傳》、《文言》皆以爲四德。”可見，“孔子之易與文王之易略自不同”（《朱文公易說》卷十四）。所謂“四德”，即“元者，生物之始，天地之德莫先于此，故于時爲春，于人則爲仁，而衆善之長也。亨者，生物之通，物至于此莫不嘉美，故于時爲夏，于人則爲禮，而衆美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故于時爲秋，于人則爲義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故于時爲冬，于人則爲智，而爲衆事之幹。”（《周易本義》卷九）將卦爻辭與傳文作有區別的詮釋，可以歷史地看待四聖作《易》的不同思想狀況，避免了以傳解經所造成的抹殺時代差異的弊端。

其三，注意到經傳的卜筮功能。在六十四卦經文的詮釋中，幾乎每一卦都要提到“筮得此卦”則如何如何或“戒占者”如何如何。傳文是從義理上對經文的申發，雖不專于卜筮，但朱熹認爲其中許多地方也與占筮有關。如《繫辭》“是以君子將有爲也，將有行也”云云，他詮釋道：“此尚辭尚占之事。言人以蓍問《易》，求其卦爻之辭，而以之發言處事，則《易》受人之命而有以告之，如響之應聲，以決其未來之吉凶也。”（《周易本義》卷七）他認爲時人看占筮不雅，總是盡力回避，而這是不合《周易》之本義的。

其四，詮釋的文字力求簡短明瞭，以合于《周易》的易簡之理。

其原因有二：一是先儒解《易》甚多，不必過分解說。他說：“熹之《易》簡略者，《易》之文義，伊川諸儒皆已說了，只就語脉中略引過這意思。”（《朱文公易說》卷十九）二是主張隨經句分說，不離經意。他說：“惟古注不作文却好看，只隨經句分說，不離經意最好，疏亦然。今人解書，只圖要作文，又加辨說，百般生疑，故其文雖可讀，而經意殊遠。程子《易傳》亦作成文，說了又說，故今人觀者，更不看本經，唯讀傳，亦非所以使人思也。”（《朱文公易說》卷十九）他認為程頤的《伊川易傳》是其平生學問之所在，“義理精，字數足，無一毫欠缺，只是于本義不相合。《易》本是卜筮之書，程先生只說得一理。”又“程《易》言理甚備，象數却欠在”（《朱文公易說》卷十九）。從推求《周易》的本義上說，《伊川易傳》在卜筮與象數兩個方面都有欠缺，其所重在于義理，但其所言之義理亦只是他自家的思想，也不是《周易》的本義。所以不看《周易》本文，《伊川易傳》“亦自成一書”（《朱文公易說》卷十九）。對於為《易》作注，他曾以做燈籠為喻，認為扎燈籠用的竹片多一根，燈籠的光亮就會被多遮掩一分，所以注文言辭短，《易》的思想光輝就顯示得更充分，給人留下的思索餘地就越大。所以《周易本義》的目標在于解讀《周易》的本來義蘊，而不是像《伊川易傳》那樣以發揮自己的思想為主旨。正因為《周易本義》言辭簡短，所以朱熹與其弟子對答《周易》義理的內容很多，而筆者在討論朱熹易學的義理思想時也不得不較多地取材于這些對答的言論。

其五，《周易本義》的注釋體例。本來，朱熹在《本義》問世時曾親自著有《序例》。白壽彝《周易本義考》云：“明南雍所藏《本義》二本，卷首有《發例》。善本書室藏日本寬政元年《本義》有《序例》，當系二而一者。今此三本都不可見。”《本義》中多次說到“詳見《序例》、《啓蒙》”，也說明朱熹確曾作有《序例》（或《發例》），但今已佚而不可復得矣。筆者根據《本義》文本，認為其注經文的體例主要

重于卦體、卦變與卦德，其次爲卦象。卦體是看爻在卦中的陰陽態勢，而卦變則是看爻在卦中的動態變化，並以其象解釋卦爻之辭。由于這種詮釋方法與《彖傳》、《小象》一致，因此在注《彖傳》與《小象》相關之處時便無更多言語。從朱熹的思想出發點看，這種詮釋方法，凸顯了他對“易”流行變化之義的闡發。但就區別經與傳的意義上，這樣詮釋，又消釋了經文與《彖傳》、《小象》的差異，因而有悖于他對《周易》本義的追求。

（原載《歷代易學名著研究》，齊魯書社 2008 年 5 月版）

## 張介賓醫易哲學簡論

張介賓(1563—1640年),字會卿,號景岳,別號通一子,浙江山陰(今紹興)人,明末著名醫家。著作有《景岳全書》六十四卷、《類經》三十二卷、《類經圖翼》十一卷、《類經附翼》四卷、《質疑錄》等。張氏自幼聰慧好學,曾從游于醫學名家金英,頗得其傳,年逾不惑之後,力主醫《易》會通,這使他長期積累的臨床經驗很快得到理論升華,不僅在醫學上而且在哲學上都作出了重大貢獻。特別值得指出的是,他在以易學思維框架重新清理醫學基礎理論的過程中,將傳統醫學中質樸的辯證綜合思維方式推進到完善化階段。與他同時的李時珍、徐光啓等人在這方面也作出了同樣的貢獻。自此以後,中國傳統思維方式開始出現微妙變化,筆者將另行探討。在自然哲學的意義上,張介賓是中國傳統思維方式真正的總結者和終結者。他不只是一位傑出的醫學家,更是一位傑出的自然哲學家。

## 一 醫《易》會通，理無二致

自《內經》莫立醫《易》會通的格局以來，歷經漢代張仲景、隋代楊上善、唐代孫思邈、王冰、金元四大家等，醫《易》會通一直相沿成習。然而，直到張介賓才將整個傳統醫學的基礎理論全面而牢固地建立在易學的營地之上，造成了醫《易》會通的全盛氣象。

張氏對醫《易》關係的認識，經歷了一個過程。他在《類經附翼·醫易義》中說：“賓嘗聞之孫真人曰‘不知《易》不足以言太醫’，每竊疑焉。以謂《易》之爲書，在開物成務，知來藏往；而醫之爲道，則調元贊化，起死回生。其義似殊，其用似異。且以醫有《內經》，何借于《易》，捨近求遠，奚必其然？而會也年逾不惑，茅塞稍開，學到知羞，方克漸悟。”張氏學術思想上的這一重大轉折。取決于他對醫《易》關係的全新認識。

**“內易”“外易”，醫《易》同理** 張氏將《易》劃分爲“內易”與“外易”兩種，“矧天地之《易》，外易也；身心之《易》，內易也”（《醫易義》）。人與天地相參，故“內易”、“外易”相通。他說：“天地之道，以陰陽二氣而造化萬物；人生之理，以陰陽二氣而長養百骸。《易》者，易也，具陰陽動靜之妙；醫者，意也，合陰陽消長之機。雖陰陽已備于《內經》，而變化莫大乎《周易》。故曰：天人一理者，一此陰陽也；醫《易》同原者，同此變化也。”（同上）既然天人之理相同，即同含陰陽動靜消長之規律性，因此豈“可以醫而不知《易》乎”！（同上）爲了解除人們對醫《易》會通的疑慮，他還就“內易”、“外易”的遠近、親疏、難易進行比較，說明醫《易》會通的必要性和迫切性。就遠近、親疏而言，“內外孰親？天人孰近？故必求諸己而後可以求諸人，先乎內而後可以及乎外。是物理之《易》猶可緩，而身心之《易》不

容忽”(同上)。就難易程度言,“易天地之《易》誠難,未敢曰幹旋造化。易身心之《易》還易,豈不可變理陰陽?”(同上)天地之《易》,人難以參與幹旋造化,亦可從緩計議;而身心之《易》,事關生死,輕忽不得。且身心之理皆在于己,人可以變理自身之陰陽。所謂“醫者,意也”,即神而明之,存乎其人,人對自身的生死強弱的狀況及其轉化有着明顯的能動作用。進而由易而難,由內至外,由近及遠,由親達疏,則“內易”與“外易”,天地之理與身心之理,可全得之矣。

**有象莫非醫,據象可求理** 在易學上,張介賓廣泛採用了卦氣說、太極圖說、河圖洛書說、先天後天說、陰陽五行說、乾坤坎離體用說,以及類型衆多的卦爻之象。在易學象數派諸大師中,他最推崇的是邵雍。張氏嘗云:“以天地而觀人,則人實太倉之一粟;以數而觀天地,則天地特數中之一物耳。數之爲言,豈易言哉!苟能通之,則幽顯交下,無不會通。而天地之大,象數之多,可因一而推矣。明乎此者,自列聖而上,惟康節先生一人哉!”(《類經圖翼·氣數統論》)足見張氏醫易哲學受邵雍影響之深。

張氏認爲,象是理的基礎,理寓象中。“有是象則有是理,有是理則有是用”(《類經圖翼·陰陽體象》);反之,無是象則無是理,無是理則無是用。“至微者理也,至著者象也。體用一原,顯微無間,得其理則象可得而推矣”(同上)。理微妙而象顯著,故據象可以求理;理形上而身形下,故得理又可以推象。易象在這裏是被當作求理的工具和方法受到重視的。易象能夠爲各門學科提供衆多的單項或複合模型,這對重氣化的傳統醫學無疑具有十分重要的意義。“故以《易》之變化參乎醫,則有象莫非醫,醫盡回天之造化;以醫之運用贊乎《易》,則一身都是《易》,《易》真繫我之安危。予故曰:《易》具醫之理,醫得《易》之用”(《醫易義》),所謂“醫得《易》之用”者,指以易象的各種模型和思維框架作爲研究



醫學的工具和方法之用。

**《易》藏醫學之指南** 張氏認為，《易》與醫還有一層更深的關係，即共相與殊相、一般與個別、普通與特殊的關係。他說：“是以事變之多，譬諸人面，面人人殊，而天下之面皆相殊，古今之面無不殊。人面之殊，即如人心之殊。人心之殊，所以人病亦殊，此疾患之生，有不可以數計。”（同上）這裏所列舉的是殊相，亦即個別性或特殊性。人面相殊，人心相殊，人病相殊，萬事萬物皆相殊，但殊中有同。“故天下之萬聲，出于一闔一辟；天下之萬數，出于一偶一奇；天下之萬理，出于一動一靜；天下之萬象，出于一方一圓”（同上）。這是就終極意義上講殊相中的共相。醫與《易》，學科相殊，而理論基礎無非一陰一陽，亦屬殊相中之共相，故張氏說：“神莫神于《易》，《易》莫易于醫。欲該醫《易》，理只陰陽。”（同上）

張氏又進而指出，醫與《易》不只是並列殊相之間的“同理”、“同原”關係，而且是非並列的殊相與共相的關係。《易》是論敘陰陽不測之神的經典，而醫則是《易》陰陽之理的生動體現。“醫之爲道，身心之《易》也”（同上），是《易》寓于醫中，醫體現着《易》，故“醫而不《易》，其何以行之哉”？（同上）另一方面，“《易》之爲書，一言一字，皆藏醫學之指南；一象一爻，咸寓尊生之心”（同上），《易》對醫學具有統帥和制約作用。張氏已經明確意識到《易》是對醫學具有指南意義的哲學，運用得當，醫可收事半功倍之效。他說：“醫不可以無《易》，《易》不可以無醫。設能兼而有之，則《易》之變化出乎天，醫之運用由乎我。運一尋之木，轉萬斛之舟；撥一寸之機，發千鈞之弩……氣數可以挽回，天地可以反覆。固無往而非醫，亦無往而非《易》，《易》之與醫，寧有二哉！”（同上）如此重視一般對個別的指導作用，標誌醫《易》會通已由自發進到完全自覺，同時亦體現出傳統醫學已走向成熟和完善。

## 二 太極學說與大小宇宙論

**宇宙統一于太極** 張介賓對太極的規定，雖然徵引了《道德經》、《易·繫辭》、《素問·天元紀大論》，以及周敦頤、邵雍、朱熹等諸家之說，甚至對其中明顯牴牾之處亦未作辨駁，但自身條理依然是十分清楚的。張氏說：“太極者，天地萬物之始也。”（《類經圖翼·太極圖論》）又說：“《易》道無窮，而萬生于一……則其所謂一者，《易》有太極也。太極本无極，无極即太極，象數未形理已具，萬物所生之化原。”（《醫易義》）他所繪製的太虛圖，視太虛即是太極，太極即是無極。所謂“象數未形”者，太極一氣而已；“理已具”者，理依于氣也。他認為：“理不可以離氣，氣不可以外理。理在氣亦在，氣行理亦行。”（《太極圖論》）因此作為萬化之原的太極，是一個宇宙陰陽未分之前理氣相依的實體。

理氣皆無象無形，渾淪為一，而天地萬物皆從此出。他說：“太虛之初，廓然無象。自無而有，生化肇焉。化生于一，是名太極。”（同上）有無，是就形之現與未現而言。“無者，先天之氣；有者，後天之形。”（《陰陽體象》）“自無而有”，是宇宙由氣到形的衍進過程。“化生于一”，謂因太極一氣之動靜而分陰分陽，陰陽有清濁交變，故天地萬物生焉。張氏認為，太極之所以能成為萬化之原，是由理氣相依中理的內在規定性所決定的。他說：“既有此氣，則不能無清濁而兩儀以判；既有清濁，則不能無老少而四象以分。故清陽為天，濁陰為地，動靜有機，陰陽有變，由此而五行分焉，氣候行焉，神鬼靈焉，方隅位焉。”（《太極圖論》）

“自無而有”以降，則太極之理便寓于萬有之中。他說：“太極動靜而陰陽分，故天地只此動靜，動靜便是陰陽，陰陽便是太極，此

外更無餘事。”(同上)“陰陽便是太極”，此太極指“無乎不在”的“渾然太極之理”，與陰陽未分之前的太極有形氣之別。他認為，太極之理普遍寓存于萬物生存的全過程之中，無一物可以例外。“有生有死，造化之流行不息；有升有降，氣運之消長無端。體象有常者可知，變化無窮者莫測。因而大以成大，小以成小。大之而立天地，小之而悉秋毫，渾然太極之理無乎不在”(同上)。

在先天，太極為理氣相依之實體；在後天，太極為陰陽之動靜。陰陽者氣，動靜者理，氣形相異而相通，理一而已。萬物莫不負陰而抱陽，故“物各一太極，包兩儀于子粒”(《陰陽體象》)。太極而外“更無餘事”，故宇宙統一于太極，而太極之中理氣相依，理隨氣行，故宇宙實質上統一于氣及其陰陽動靜常變之理。

**大宇宙與小宇宙同構論之一** 張氏說：“萬物之氣皆天地，合之而為一天地；天地之氣即萬物，散之而為萬天地。”(《太極圖論》)“一天地”是宇宙全體，“萬天地”各各皆是“一天地”之局部。從宇宙全息論的意義上說，“一天地”是信息之源，“萬天地”各各皆是信息之宿，故“萬天地”各各皆可以局部不同程度地反映出“一天地”的整體特徵。人是“萬”中之一，是“一天地”這個整體中最優的局部，無疑能在最大限度上反映“一天地”的整體特徵。張氏說：“人稟三才之中氣，為萬物之最靈，目能收萬物之色，耳能收人物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味，故二五之氣無乎不具，萬有之技無乎不能。天之四象，人有耳目口鼻以應之；地之四象，人有氣血骨肉以應之。三百六十骨節，以應周天之數；一萬三千五百息以通晝夜之潮汐。”(《陰陽體象》)論據未脫質樸的簡單類比，而論點却是不可移易的。正因為人這個小天地與宇宙大天地息息相應，故醫家不可將人之生理孤立看待，而必須將人放在宇宙衍化和天地運行的大生態環境中進行考察。“故不知一，不足以知萬；不知萬，不足以言醫”(《太極圖論》)。

**大宇宙與小宇宙同構論之二** 從宇宙衍化和人體生理之關係上說，邵雍提出的先天、後天之說，的確為醫學的發展大開了方便之門。張介賓據之引申說：“開物者為先天，成物者為後天，無極而太極無聲為先天，太極而陰陽為後天；數之生者為先天，數之成者為後天；無臭者先天，有體有象者後天。先天者，太極之一氣；後天者，兩儀之陰陽。”（《陰陽體象》）總之，“造物之初，因虛以化氣，因氣以造形，而為先天一氣之祖”；“有象之始，因形以寓氣，因氣以化神，而為後天體象之祖”（《醫易義》）。據此以推，則人體亦有先天、後天之別。醫家明于“先天一氣之祖”，“乃知生生化化，皆有所原。則凡吾身于未有之初，便可因之以知其肇基于父母，而預占其稟受之象矣”（同上）。醫家明于“後天體象之祖”，“乃知陰陽氣血，皆有所鍾。則凡吾身之形體氣質，可因之以知其純駁偏正，而默會其稟賦之剛柔”（同上）。前者涉及到先天遺傳，後者涉及到後天生態環境。

太極初分之陰陽，為元陰元陽，又稱真陰真陽，或稱真精真氣。張氏說：“物之生也，生于陽；物之成也，成于陰。此所謂元陰元陽，亦曰真精真氣也。”（《類經附翼·真陰論》）“元陽者，即無形之火，以生以化，神機是也，性命繫之，故亦曰元氣；元陰者，即無形之水，以生以立，天癸是也，強弱系之，故亦曰元精。元精元氣者，即化生精氣之元神也。生氣遍天，惟賴乎此。”（《景岳全書·傳忠錄·陰陽篇》）元精、元氣、元神諸概念本是道教內丹術的常用術語。元精，即先天之元陰；元氣，即先天之元陽；元神，即由元精元氣化生而來之勃勃生機。張介賓借用這些概念，論證了傳統醫學以氣化論為本質特徵的人體生理機制。他說：“若其生化之機，則陽先陰後，陽施陰受。先天因氣以化形，陽生陰也；後天因形以化氣，陰生陽也。”（《類經附翼·大寶論》）“因氣以化形”，謂由先天元氣（即真陽）之作用而產生元精（即真陰），再由元精之聚合而形成人身形體。“因形以化

氣”，謂由形體內部機制之作用而產生人身通體之恒溫，五官五藏神明不測之功能。進而由元氣元精之合和生化，產生人身（包括精神狀態在內）的活活潑潑的生機。故人之初生也，其元陰元陽皆通于“先天一氣之祖”；人之既生也，則有與天地息息相應之形。故“天之氣即人之氣，人之體即天之體。……人身小天地，真無一毫之相間矣”（《醫易義》）。

人身小天地與宇宙大天地同構，是以氣化論為理論基石，以宇宙全息論為論述手段的。由于氣化論與宇宙全息論都處在質樸狀態，這就不可避免地出現了許多簡單比附的現象，表現出很大的局限性。如張氏說：“得氣之清而正者為聖為賢，得氣之偏而濁者為愚為不肖……夷狄亦人而暴悍無禮，以地有偏正，氣有純駁，稟賦所使，不期而然。”（《陰陽體象》）說地理環境對人的氣質性情有一定影響或許不無道理，但將聖賢與愚不肖之別，仁與無禮之異，歸結為氣之清正與偏濁，則太過荒唐。而這種無視人的社會生活和文化教養的荒唐說法，幾乎與氣化論共存亡。從左氏“民之善惡本六氣”始，以至賢明如王充、范曄、邵雍，睿智如王船山者，皆未能免，非獨張氏一人作如是觀矣。

### 三 陰陽學說與易卦單項模型

陰陽學說是氣化論的主體，遍敘過繁，今僅就張氏以陰陽學說建構的易卦醫學模型摘要言之，先說有關陰陽學說與易卦單項模型的突出之點。

**扶陽抑陰與陽主陰根** 張氏認為：“陰陽二氣，最不宜偏。不偏則氣和而生物，偏則氣乖而殺物。”（《大寶論》）人體正常的生理狀態是陰陽調平，形氣相即。形體為陰，形體之性情功效（即“性用”）

爲氣爲陽。“性用操消長之權，形體繫存亡之本。欲知所以死生者，須察乎陽；察陽者，察其衰與不衰。欲知所以存亡者，須察乎陰；察陰者，察其壞與不壞。此保生之要義也”（《真陰論》）。陰與陽不可割裂，形與氣不可分離。陰非陽無以生形，陽非陰無以斂藏。如五臟主精，傷則陰虛，陰虛則陽氣散失，生命活力也隨之衰竭。故“陽失陰而離者，不補陰何以收散亡之陽？水失火而敗者，不補火何以甦垂寂之陰？此陰陽相濟之妙也。故善補陽者，必于陰中求陽，則陽得陰助而生化無窮；善補陰者，必于陽中求陰，則陰得陽補而泉源不竭”（《景岳全書·新方八略·補略》）。張氏制方遣藥上偏尚溫補，目的在于變理陰陽，剛柔相濟，以求收“陰平陽秘，精神乃治”之效。

由于陰陽性質相異，其在人體生理上所處的地位和所起的作用均不相同。就其作用而言，陰定形質之強弱，陽主生命之存亡。他說：“夫形氣者，陽化氣，陰成形。是形本屬陰，而凡通體之溫者陽氣也，一生之活者陽氣也，五官五臟之神明不測者陽氣也。及其既死，則身冷如冰，靈覺盡滅，形固存而氣則去，此以陽脫在前，而陰留在後。是形氣陰陽之辨也，非陰多于陽乎！”（《大寶論》）“故陽惟畏其衰，陰惟畏其盛。非陰能自盛也，陽衰則陰盛矣。”（同上）由于陰陽的不同作用，決定了陰陽在人體生命現象上的不同地位。

張氏認爲，陰陽之間，“陰以陽爲主，陽以陰爲根”（《真陰論》）。“陽以陰爲根”者，謂形體既成之後，形爲氣的生成源泉，並因形而氣得以固藏。“陰以陽爲主”者，謂陰雖有生陽固陽之用，然若陽脫則靈覺盡滅，陰形雖存而生命已終，故陰賴以存在的全部價值在于服務于陽，即“陰之所恃者惟陽爲主”（《大寶論》）。

“陰以陽爲主”被看作是宇宙的普遍規則，人亦不能例外。他說：“天地之道，陽常盈餘，陰常虧，以爲萬物生生之本，此先天造化之自然也。”（《醫易義》）若陽無盈餘，則萬物不得其施，生命現象便不

可能出現。“凡萬物之生由乎陽，萬物之死亦由乎陽。非陽能死物也，陽來則生，陽去則死矣”（《太寶論》）。故“《易》有萬象，而欲以一字統之者，曰陽而已矣；生死事大，而欲以一字統之者，曰陽而已矣”（《醫易義》）。張氏在醫學上提倡的重陽之說，來源于道教丹術“分陰未盡則不仙，分陽未盡則不死”之類的養陽論，而在論敘過程中他提出許多極有科學價值的理論。如他說：“試以太陽證之，可得其象。夫日行南陸，在日爲冬。斯時也。非無日也，第稍遠耳，便見嚴寒難禦之若此，萬物凋零之若此。然則天地之和者，惟此日也；萬物之生者，亦惟此日也。設無此日，則天地雖大，一寒質耳，豈非六合盡冰壺，乾坤皆地獄乎！人是小乾坤，得陽則生，失陽則死，陽衰者即失陽之漸也。”（《太寶論》）又說：“自幼至老，凡在生者，無非生氣爲之主；而一生之生氣，何莫非陽氣爲之主。”（《傳忠錄·陽不足再辨》）故“天之大寶，只此一丸紅日，人之大寶，只此一息真陽”（《太寶論》）。由上可見所謂“陽”者，實際上是太陽提供的能量，只有這種能量才是生命的深厚源泉。“陽氣者，若天與日，失其所則折壽而不彰。故天運當以日光明，此言天之運；人之命，元元根本總在太陽無兩也”（同上）。這個認識。抓住了生命現象的根本和實質，是傳統自然哲學在生命科學上的重大貢獻。

從上述認識出發，在養生與治療上，他提出了扶陽抑陰之說。特別由于陽氣清輕，易于耗散，亦見扶陽之重要。他說：“難得易失者，惟此陽氣；既失而難得者，亦惟此陽氣。”（《陽不足再辨》）爲此，他極力否定朱震亨提出的“陽常有餘，陰常不足”，而主張“陽非有餘，陰亦不足”，認爲“陽惟畏其衰，陰惟畏其盛。非陰能自盛也，陽衰則陰盛矣”（《太寶論》）。用藥提倡溫補，反對濫用沉寒難堪之藥攻伐陽氣。

張氏陽主陰根之說，集中體現在命門的論述上。他說：“命門居兩腎之間，即人身之太極。由太極以生兩儀，而水火具焉，消長

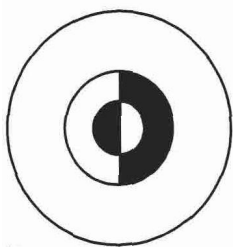
繫焉，故爲受生之初，爲性命之本。”（《真陰論》）命門在兩腎之間，爲腎之精室。“命門之火謂之元氣，命門之水謂之元精。五精充則形體賴而強壯，五氣治則營衛賴以和調。此命門之水火，即十二藏之化源。”（同上）把命門比作太極，言陰陽渾淪于此，出入于此，人之生化之機皆藏于此。“夫身形未生之初，父母交會之際。男之施由此門而出，女之攝由此門而入。及胎元既足，復由此出。其出其入皆由此門，謂非先天立命之門戶乎！及乎既生，則三焦精炁皆藏乎此。……精去則炁去，炁去則命去。其固其去皆由此門，謂非後天立命之門乎！”（《類經附翼·三焦包絡命門辨》）然張氏視子宮爲女性之命門，誠乃一大失誤，亦且有悖其“命門居兩腎之間”的說法。但他對命門重要性的見解對傳統醫學則是一大貢獻。

命門，既爲先天後天立命之門，則爲人體生命之根，命門與腎，其位相臨，其氣相通，以卦象擬之，則象坎水。“水象外暗而內明，坎卦內奇而外偶。腎兩者，坎外之偶也；命門一者，坎中之奇也。一以統兩，兩以包一，是命門總主乎兩腎，而兩腎皆屬於命門”（同上），“命門者，爲水火之府，爲陰陽之宅，爲精氣之海，爲死生之寶。若命門虧損，則五臟六腑皆失所恃，而陰陽病變無所不至”。故養生之要在于補腎，以壯水之主，而益火之原。故坎卦在這裏所起的作用是一個簡易的單項模型。這個模型，既說明命門與兩腎一體相通，又說明命門對兩腎的統攝功能與兩腎對命門的包固作用。引而申之，坎卦模型亦可說明整個人體生命的正常狀態，即陽居陰中而主陰，陰居陽外而固陽。

**陰陽互藏與一二同根** 陰陽互藏者，謂陰陽互爲其宅，互相包含，即陰中有陽，陽中有陰。一二同根者，謂陰陽之氣本同一體，“陰根于陽，陽根于陰，陰陽相合，萬象乃生”（《陰陽體象》）。一二，在數爲奇偶，在象爲陽陰；同根，同一、統一之謂，指對立之陰陽相合而成爲統一體。張氏所繪之陰陽圖（見圖一）即含互藏、同根之象。



張氏在取乾坤兩卦模擬臟腑陰陽時說：“(坤)自初六至上六，爲陰爲臟。初六次命門，六二次腎，六三次肝，六四次脾，六五次心，上六次肺。(乾)初九至上九，爲陽爲府。初九當膀胱，九二當大腸，九三當小腸，九四當膽，九五當胃，上九當三焦。知乎此，而臟腑之陰陽，內景之高下，象在其中矣。”(《醫易義》)這個卦象比擬，形象地標示出臟腑的位次，便于記憶。但臟腑之陰陽並非截然對待的，故臟腑陰陽中又各有陰陽。以臟爲例，心肺居于膈上又爲陽，腎肝脾居于膈下則爲陰，是臟陰之中復含陰陽。進而深求，臟陰之陽又分陰陽，心爲陽中之陽，肺爲陽中之陰，臟陰之陰亦分陰陽，腎爲陰中之陰，肝爲陰中之陽，脾爲陰中之至陰。



陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖  
陰陽圖

圖一 陰陽圖

張氏“陰陽互藏”之說，源于《易·繫辭上》“兩儀生四象”與邵雍“二分爲四”，但其理論意義則遠非上述諸說所可比擬。張氏認爲，陰陽之所以互藏，原因在於二者之間的對立是相對的。他說：“至若奇偶相銜，互藏其宅，一二同根，神化莫測。天爲陽矣，而半體居于地下；地爲陰矣，而五嶽插于天中。高者爲陽，而至高之地冬氣常在；下者爲陰，而污下之地春氣常存。水本陰也，而溫穀之泉能熱；火藥陽也，而蕭丘之焰則寒。陰者宜暗，水則外暗而內明；陽體宜明，火則外明而內暗。聲于東而應于西，形乎此而影乎彼。浴天光于水府，涵地影于月宮。陽居盛暑，而五月靡草死，陰極嚴寒，而仲冬薺麥生，此其變化之道，寧有紀極哉！”(《陰陽體象》)雖然萬物皆“有此必有彼，有對必有待”(同上)，但彼此對待之間並不存在絕對界限，即沒有“紀極”，任何對立都是相對的，對立的雙方“相銜”，“五藏”“同根”，你中有我，我中有你，互相滲透，互相包容。

“醫而明此，乃知陽中有陰，陰中有陽”，“陰陽之中復有陰陽，剛柔之中復有剛柔，而其對待之體，消長之機，交感之妙，錯綜之義，昭乎已備”。“則凡人之似陽非陽，似陰非陰，可因之以知其真假逆順，而察其互藏之幽顯”；“人之性理神機，病情病治，可因之以得其綱領，而會通其變化之多矣”（《醫易義》）。

張氏“陰陽互藏”，“一二同根”之說的理論意義在于，破除了統一體內對立的絕對性，揭示了統一體中矛盾諸方面的複雜聯繫，豐富了矛盾同一性的內在規定。張氏的這一理論貢獻，對明清之際的辯證法大師王船山的哲學體系有着重大影響。

#### 四 陰陽學說與易卦複合模型

人與天地相參，是中醫基礎理論的傳統認識。爲了綜合說明這一思想，張氏採用先天學的月窟天根圖，作爲天與人陰陽消長同步節律的複合模型。圖左自復至乾，爲陽升陰降；圖右自姤至坤，爲陰長陽消。圖中虛爲太極，乾姤之際爲月窟，復坤之際爲天根。月窟在上，天根在下，天地陰陽升降，自復而始，至坤而終，始終相連，如環無端，而太極斡旋于環中。俞琰云：“圖之妙存乎終坤始復，循環無窮，其至妙則又存乎坤復之交一動一靜之間。”（《易外別傳序》）坤復之交，在一歲爲冬至，在一月爲晦朔之間，在一日爲亥末子初之時。俞琰認爲，先天圖是人“身中之《易》”，“人之一身即先天圖也。心居人身之中，猶太極在先天圖中，……在《易》爲太極，在人爲心。人之心爲太極，則可以語道矣”（《易外別傳·先天圖》）。張氏“內易”、“外易”之說及以先天圖像天人同步節律，都于俞琰之論有所取。

張介賓云：“六十四卦列于外，昭陰陽交變之理也。太極獨運

乎其中，象心爲一身之主也；乾南坤北者，象首腹之上下也；離東坎西者，象耳目之左右也。”（《醫易義》）進而他以圖外圈六十四卦陰陽之流行，模擬人體生命之生長壯老已的變化過程。“自復至同人，當內卦震離之地，爲陰中少陽之十六，在人爲二八”（同上）。復爲一陽初生于子，經頤、屯、益、震、噬嗑、隨、无妄（以上內卦皆爲震），明夷、賁、既濟、家人、豐、離、革，至同人（以上內卦皆爲離），共十六卦，爲陽從陰生與漸長之過程。其象爲陰中之少陽，當一年之春，以人言則爲童年與少年時期。“二八”者，即十六歲，少年之年限。“自臨至乾，當內卦兌乾之地，爲陽中太陽之十六，在人爲四八”（同上）。自臨經損、節、中孚、歸妹、睽、兌、履（以上內卦皆爲兌），泰、大畜、需、小畜、大壯、大有、夬，至乾（以上內卦皆爲乾），共十六卦，爲陽占主導地位，至乾而達于極盛。其象爲陽中之太陽，當一年之夏，以人言則爲青壯年時期。“四八”者，即三十二歲，壯年之限。“自姤至師，當內卦巽坎之地，爲陽中少陰之十六，在人爲六八”（同上）。姤爲一陰初生于午，經大過、鼎、恒、巽、井、蠱、升（以上內卦皆爲巽）、訟、困、未濟、解、渙、坎、蒙，至師（以上內卦皆爲坎），共十六卦，爲陰從陽生與漸長之過程。其象爲陽中之少陰，當一年之秋，以人言則爲中年時期。“六八”者，即四十八歲，中年之年限。“自遁至坤，當內卦艮坤之地，爲陰中太陰之十六，在人爲八八”（同上）。自遁經咸、旅、小過、漸、蹇、艮、謙（以上內卦皆爲艮），否、萃、晉、豫、觀、比、剝，至坤（以上內卦皆爲坤），共十六卦，爲陰占主導地位，至坤而達于極盛。其象爲陰中太陰，當一年之冬，以人言則爲老年時期。“八八”者，即六十四歲，老年無確定下限，蓋卦只六十四卦而已。總之，“陽生于子而極于午，故復曰天根，至乾爲三十二卦，以應前之一世；陰生于午而極于子，故姤曰月窟，至坤爲三十二卦，以應後之半生。前一世始于復之一陽，漸次增添，至乾而陽盛已極，乃象人之自少至壯；後半生始于姤之一陰，漸次耗減，至坤

而陽盡以終，乃象人之自衰至老”(同上)。

張氏說：“即此一圖，而天人之妙，運氣之理，無不具矣。”因此，這個圖實際上是一個複合模型，它所反映的是人體陰陽消長的運動與天地之氣的陰陽消長(即運氣之理)節律同步。其共同的特徵體現為量的積累引起質的合乎規則的變化。“以屈伸言之，如寒往則暑來，晝往則夜來，壯往而衰來，正往則邪來。故難易相成，是非相傾，剛柔相制，冰炭相刑。知乎此，則微者甚之基，盛者衰之漸，大由小而成，遠由近而遍。故安不可以忘危，治不可以忘亂，積羽可以沉舟；群輕可以折軸”(同上)。故養生之道的根本在于把握陰陽升降之機，適時培陽抑陰，不可因量變事小而輕忽。少壯之際，陽漸長而盛，當培陽以漸升；中年以後，陰漸長而盛，則當逆而降之。“死生之機，升降而已。欲知升降之要，則宜降不宜升者，須防剥之再進；宜升不宜降者，當培復之始生。畏剥所以衰，須從觀始；求復之漸進，宜向臨行”(同上)。把握升降之機的具體辦法是：“節欲食以養內，慎起居以養外，不妄勞作以保其天真，則形神俱全。”(《類經·攝生類》)“節欲食”意在不可縱欲，縱則精竭，而“精能生氣，氣能生神，營衛一身，莫大乎此。故養生者，必寶其精，精盈則氣盛。氣盛則神全，神全則身健，身健則病少，神氣堅強，老而益壯，皆本乎精也”(同上)。“慎起居”謂起卧依四時陰陽升降而行，春夏宜早起采陽，秋冬宜早卧拒陰。

以上陰陽升降是就一般規則而論，事實上，無論天象或人體，陰陽升降的規則性都是通過一系列或過或不及的上下波動的非規則性實現的。仍以卦象譬之，“則泰為上下之交通，否是乾坤之隔絕；既濟為心腎相諧，未濟為陰陽各別；大過、小過，入則陰寒漸深，而出為症痞之象；中孚、頤卦，中孚如土藏不足，則頤為膨脹之形；剥、復如隔陽脫陽；夬、姤如隔陰脫陰；觀是陽衰之漸，遁藏陰長之因。姑象其概，無能贅陳。”(《醫易義》)復為一陽初生而偏有“脫陽”

之象；中孚在少壯之際却有“土藏不足”之嫌；頤從復長，本為陽升之漸，其象却為“膨脹之形”。以上種種，足見漸進之中時有波動起伏。

規則性與波動性是事物運動之兩面。規則性是事物運動之“常”，而波動性則是事物運動之“變”。“以常變言之，則常易不易，太極之理也；變易常易，造化之動也。常易不變，而能應變；變易不常，靡不體常。常者，易之體。變者，易之用。古今不易，易之體；隨時變易，易之用”（同上）。“常易不易”，指規則性運動是不變易的。“變易常易”，指波動性運動是非規則的，是變動不居的。“常易不易”與“變易常易”是體用關係。“體用一原”，故用不離體，變不失常。對醫家來說，于天人相與之際，既要能體常，又要善通變。“不通變不足以知常，不知常不足以通變”（同上）。對人的認識來說，“常者易以知，變者應難識”（同上），故能識“醫中之權”者，方能斷陰陽常變之機，盡起死回生之神。

## 五 陰陽學說與八綱辨證的網狀思絡

人體生理的陰陽升降的非規則性，除了與氣運相應的因素之外，人自身不節飲食，不慎起居，貪戀酒色，妄以作勞，情異心結等，都嚴重干擾着人體正常的生理運動。外則毀形，內則損精散氣敗神。對醫者來說，這種狀況無疑大大增加了體常通變的難度。為此，張介賓擴展了陰陽、表裏、寒熱、虛實八綱辨證方法，將整個診斷的辨證過程置于網狀思絡之中，以便克服單相性思維的局限，提高醫者體常通變的能力。

八綱之中，陰陽是綱。表裏、寒熱、虛實六變是目。綱定病症之性質，目定病症之情狀。性質深藏在病症複雜變化的過程之中，

故六變是把握病情變化的入手契機，而陰陽之辨則是由博返約、執簡馭繁的要義。故張氏說：“醫道雖繁，而可以一言以蔽之，曰陰陽而已。”（《傳忠錄·陰陽篇》）“陰陽既明，則表與裏對，虛與實對，寒與熱對，明此六變，明此陰陽，則天下之病固不能出此八者”（《傳忠錄·明理》）。

張氏說：“凡上下之升降，寒熱之往來，晦明之變易，風水之留行，無不因氣爲動靜，而人之于氣亦由是也。”（《傳忠錄·論治篇》）“因氣爲動靜”者，陰陽之上下升降也，人之病症因此而有陰陽之辨。表裏者，指病症之部位，表證爲陽，裏證爲陰。虛實者，疾病之性質。“凡有餘之病由氣之實，不足之病由氣之虛。如風寒積滯，痰飲瘀血之屬，氣不行則邪不除，此氣之實也；虛勞遺漏，亡陽失血之屬，氣不固則元不復，此氣之虛也”（同上）。虛症有陰虛、陽虛、氣虛、血虛等，皆爲正氣之虛；實症有實火、實熱、寒鬱、濕困、風淫、燥結、食滯、痰結、氣滯、血瘀、水停等，皆爲邪氣之實。“寒熱者，陰陽之化也。陰不足則陽乘之，其變爲熱；陽不足則陰乘之，其變爲寒”（《傳忠錄·寒熱篇》）。故陽病則陰勝，其症爲寒，陰病則陽勝，其症爲熱。以上表裏、虛實、寒熱“是即醫中之關鍵，明此六者，萬病皆指諸掌矣”（《傳忠錄·六變辨》）。此謂陰陽升降之變所導致的病症無出此六者之外，得此六者則陰陽之辨明矣。

然而六變往往不是分別單一出現的，因此僅以單相性思維方式不足以應六者錯綜複雜之變。首先，六者之間的兩兩相對具有相對性，不是絕然對立的。表與裏對，然有半表半裏者；寒與熱對，然有假寒假熱者；虛與實對，然有實中有虛、虛中有實者。張氏云：“假熱者，水極似火也”；“假寒者，火極似水也”（《傳忠錄·寒熱篇》）。“實中復有虛，虛中復有實，故每以至虛之病，反見盛勢；大實之病，反有羸狀。此不可不辨也”（《傳忠錄·虛實篇》）。其次，六變往往不是單相顯示，而是多呈現爲網絡交織狀態。如表裏各有虛實寒熱

之分，或表熱裏寒，或表寒裏熱；虛實寒熱亦有兼表兼裏、虛實夾雜、寒熱互結等現象。對於這樣錯綜複雜的病況，必須從中找出真正的病因，以剔除假象，把握實質。張氏說：“若正虛而見身熱、便閉、戴陽、脹滿、虛狂、假斑等症，似為有餘之病，而其因實由不足。醫不察此，從而瀉之，必枉死矣。又如外盛之邪未除，留伏于經絡……積聚于臟府……病久致羸，似乎不足……若誤用補，必益其病矣。”（同上）只有通過“察因”，對交織狀態的病症，方能分清主次，各個擊破。張氏說：“凡看病施治，貴乎精一。蓋天下之病，變態雖多，其本則一。天下之方，治法雖多，對證則一。”（《傳忠錄·論治篇》）“精一”，是在“察因”基礎上對六變進行綜合思考的結果。

施治之“精一”在于對證。用藥精煉準確，即可收藥到病除之效。一般來說，對寒熱之證，無外逆從二途。張氏說：“故凡治病之道，必確知為寒，則竟散其寒；確知其熱，則竟清其熱，一撥其本，諸證盡除矣。”（同上）此以“寒者熱之，熱者寒之”之法施治，稱為“逆者正治”。但寒熱有真假，陰寒極盛反現假熱，陽熱極盛反現假寒，則以“熱因熱用，寒因寒用”之法施治，此即“從者反治”。對虛實之證，貴在善用攻補。氣有餘為實證，攻有餘曰“瀉火”；瀉火者“實所以降氣也”；氣不足為虛證，“補陰，實所以生氣也”（同上）。張氏在《新方八略》中說：“真實者暫宜解標，多虛者只宜求本。”解標則用“攻”，求本則用“補”。攻，有攻氣、攻聚、攻血、攻積、攻痰之殊；補，有補陰、補陽之別。“用補之法，貴乎先輕後重，務在成功，用攻之法，必須先緩後峻，及病則已。用治不精，則補不可以治虛，攻不可以去實，鮮有不誤人者矣”（同上）。補不治虛而攻不去實，皆因醫者不善變通，“膠柱鼓瑟，以限無窮之病變”所致。故醫者于辨證施治、制方配伍上，必須因病制宜，因勢利導，善于化裁，明于變通，巧于進退伸縮。而所有這些，都是單相性思維難以奏效的。

## 六 五行學說與五行功能模型

張介賓的五行學說與五行功能模型思想有以下特徵：

**五行是陰陽流行的次序** 張氏說：“五行者，水火木金土也。五行即陰陽之質，陰陽即五行之氣，氣非質不立，質非氣不行。行也者，所以行陰陽之氣也。”（《類經圖翼·五行統論》）他認為，河圖所列生成數之五行布局，正是陰陽流行的次序。“夫五行各具形質，而惟水火最為輕清，乃為造化之初。故天以一奇生水，地以二偶生火。若以物理論之，亦必水火為先，以小驗大，以今驗古，可知之矣。如草木未實，胎卵未生，莫不先由于水，而後成形。是水為萬物之先，故水數一。化生已兆，必分陰陽，既有天一之陽水，必有地二之陰火，故火次之，其數則二。陰陽既合，必有發生，水氣生木，故木次之，其數則三。既有發生，必有收殺，燥氣生金，故金次之，其數則四。至若天五生土，地十成之，……蓋以五為全數之中，十為成數之極。中者，言土之不偏而總統乎四方；極者，言物之歸宿而包藏乎萬有。……土王中宮而統乎四維，五為數中，故土曰五。此五行生數之祖。先有生數而後有成數，乃成一陰一陽生成之道，此天地自然之理也。”（《類經圖翼·五行生成數解》）可以說，這一番議論是對周敦頤《太極圖說》“陽變陰合，而生水火木金土”的詮釋。這個詮釋將河圖的五行框架，看作是反映天地陰陽流行衍進次序的動態模型。這個模型並不科學，但也不乏真知灼見。諸如“土統四維”、“水為萬物之先”等，對地球生物界而言，至今仍是不易之論。

**五行結構的自我調節功能** 張氏說：“雖河圖列五行之次序，而實以分五行之陰陽。陰陽既有次序，氣數必有盛衰。”（同上）故五行之間的關係既有平氣狀態下的相生相克，亦有氣數或過或不及



造成的相乘相侮。

“自其相生者言，則水以生木，木以生火，火以生土，土以生金，金以生水。自其相克者言，則水能克火，火能克金，金能克木，木能克土，土能克水”（《五行統論》）。就一般意義而言，相生即是資生，起促進發生發展的作用。五行相生中，任何一行都是“生我”與“我生”兩方面的統一。生我者為母，我生者為子。相克即是制約，起維繫整體平衡的作用。五行相克中，任何一行都是“克我”與“我克”兩方面的統一，張氏所給出的五行圖，是平氣狀態下五行結構的功能模型。這個模型的意義，在於體現一種能夠自我實現的自組織功能。他說：“蓋造化之幾，不可無生，亦不可無制。無生則發育無由，無制則亢而為害。生克循環，運行不息，而天地之道斯無窮已”（同上）。

張氏辯證思維的精妙在於，他並沒有把這個模型中的生克關係絕對化。“如木以生火，火勝則木乃灰燼；火以生土，土勝則火為撲滅；土以生金，金勝則土無發生；金以生水，水勝則金為沉溺；水以生木，木勝則水為壅滯。此其所以相生者，實亦有所相殘也”（同上）。又如“火之炎熾，得水克而成既濟之功；金之頑鈍，得火克而成鍛煉之器；木之曲直，得金克而成芟削之材；土之曠墁，得木克而見發生之化；水之泛濫，得土克而成堤障之用。此其所以相克者，實又所以相成也”（同上）。生中有克，克中有用，五行生克的這種相對性，使五行生克制化規律即使在平氣狀態也會出現波動。

五行功能模型的精彩之處在於，當平氣狀態一旦被擾亂，它可以依靠自身機制的調節，使五行生克制化恢復平衡。打亂平氣狀態的因素除了模型自身的波動性之外，氣運的過與不及是造成生化機制出現相乘與相侮的主要原因。所謂相乘，謂克者過強，受克者過弱，此又稱為倍克。所謂相侮，謂克者過弱，受克者過強，此又稱為反克。相乘與相侮，都是在制約環節上出現的過勝或不及所

造成的偏差，模型的自我調節機制將在相生鏈條上產生一種“復氣”，使之恢復正常。張氏云：“自其勝復者言，則凡有所勝，必有所敗；有所敗，必有所復；母之敗也，子必救之。如水之太過，火受傷矣，火之子土，出而制焉。火之太過，金受傷矣，金之子水，出而制焉。金之太過，木受傷矣，木之子火，出而制焉。木之太過，土受傷矣，土之子金，出而制焉。土之太過，水受傷焉，水之子木，出而制焉。”（同上）

這種“子復母仇”的機制，是由五行相克整體鏈條的連鎖反應造成的。如木氣太過，倍克土使土氣轉衰，土因此減弱對水的約束，使水氣偏勝而加劇了對火的牽制；火因此轉衰，從而降低了對金的制約，金于是旺盛起來，消了木氣的反克，使過勝之木氣復歸平衡。在相生鏈條上，木倍克土，是傷金之母，金出而制木，是替母報仇。上述勝復關係，是五行功能模型顯示的正常的自我調節。人的主觀能動作用在于，認識與把握五行結構的自然流程，並在自調功能減弱時促進其內在機制的正常運行。

五行功能模型不僅被用來反映自然界的周期性變化（如五運六氣說等），而且被用來反映人體五臟生理功能之間的互相依存、互相制約的網絡關係。張氏在結合卦象論述五行生克勝復的生理病理時說：“離火臨乾，非頭即藏，若逢兌卦，心肺相連（按：離，火也，在五腑為心；乾、兌，金也，在五臟為肺。句謂火克金）。交坎互相利害，入東木火防災，坤艮雖然喜暖，太過亦恐枯乾（按：坎為水，在五臟為腎。‘交坎’謂離與坎相交；‘互相利害’，謂心腎相交，水火既濟。東木，在五臟為肝，木生火，離火入東木須防火氣勝。坤、艮，在五行為土，在五臟為脾，‘喜暖’者，火生土也。火克金，火太過則傷乾金）。坎為木母，震巽相便，若逢土位，反克最嫌（按：震巽為木。水生木，故坎為震巽之母；木克土，如木氣弱，宜防脾土反克）。金水本為同氣，失常燥濕相干（按：金燥水濕，六氣中燥濕

同氣，正負而已。相干，相互干擾。金本生水，燥濕互相干擾，失常態也）。坤艮居中，怕逢東旺，若當乾兌，稍見安然（按：脾土居中位，東木肝旺，則脾土遭倍克；乾兌金肺居西，金為土生，故曰安然）。”（《醫易義》）這段話以八卦配五行五臟，儘管筆者已隨文略加按語，讀起來仍有不便之感。其主要意思不過說心、腎、脾三臟功能的正常發揮十分重要，特別是心腎二臟尤其輕忽不得，因此必須謹防過或不及的狀況出現。

五臟之所以特別突出心、腎、脾三臟，是因五臟之間的同氣關係規定的。置于河圖五行結構之中，“則北一水，我之精，故曰腎藏精；南二火，我之神，故曰心藏神；東三木，我之魂，故曰肝藏魂；西四金，我之魄，故曰肺藏魄；中五土，我之意，故曰脾藏意。欲知魂魄之陰陽，須識精神之有類。木火同氣，故神魂藏于東南，而二八、三七同為十；金水同原，故精魄藏于西北，而一九、四六同為十。土統四氣，故意獨居中，其數為五，而臟腑五行之象存乎其中矣”（同上）。以生數言，心二肝三為火木同氣，合其數為五；肺四腎一為金水同原，合其數又為一五；脾土居中，獨為一五。《周易參同契》所謂“三五與一”、“三五不交，剛柔離分”、“三物一家，都歸戊己”云云，于此可以得解。

**五行互藏的全息理論** 張氏認為，僅僅知道五行的單項層次結構還是遠遠不夠的，應當進而將五行模型推向多層次結構，即“五行之中，復有五行”（《陰陽體象》）。他說：“知五之為五，而不知五者之中，五五二十五，而復有互藏之妙焉。”（《五行統論》）“所謂五者之中有互藏者；如木之有津，木中水也；土之有泉，土中水也；金之有液，金中水也；火之鎔物，火中水也。夫水為造化之原，萬物之生，其初皆水，而五行之中，一無水之不可也。火之互藏，木鑽之而見，金擊之而見，石鑿之而見。惟是水中之火，及多不知，而油能生火，酒能生火，雨大生雷，濕多成熟，皆是也。且火為陽生之本，雖

若無形，而實無往不在。凡屬氣化之物，非火不足以生，故五行之中，一無火之不可也。土之互藏，木非土不長，火非土不榮，金非土不生，水非土不畜，萬物生成無不賴土，而五行之中，一無土之不可也。……（引文過長，木、金從略）由此而觀，則五行之理，交互無窮。”（同上）將這一“五行互藏”理論運用于人體，則“各臟之中，必各兼五氣”，“五臟五氣無不相涉，故五臟之中皆有神氣，皆有肺氣，皆有胃氣，皆有肝氣，皆有腎氣，而其中之或此或彼，爲利爲害，各有互相倚伏之妙”（《景岳全書·傳忠錄》）。神氣者，心藏神也。可見，每一臟都具有其他各臟的氣息，每一臟都是五臟的縮影。其間的生克制化，乘侮勝復，較之單項的五行結構表現出更爲錯綜複雜的網狀聯繫。

張氏的“五行互藏”說，儘管在實踐上未能發揮出明顯的效益，但在邏輯上具有合理性。五行的各要素在整體結構中始終保持着一種相對穩定的聯繫，各要素通過相互作用而分別接受了其他要素的氣息以及結構整體的氣息，從而使五行的任何一行都具有五行整體的全息性特徵。

張氏在綜合思維方面所作的努力到此並未終結。他雄心勃勃地企圖將整個宇宙的萬事萬物統統納入到五行同體結構的思維框架之中。他說：“五行之化無乎不在。精浮于天則爲五星：水曰辰星，火曰熒惑，木曰歲星，金曰太白，土曰鎮星。形成于地則爲五方：水位于北，火位于南，木位于東，金位于西，土位于中。其爲四時：則木王于春，火王于夏，金王于秋，水王于冬，土王于四季。其爲六氣：則木之化風，火之化暑與熱，土之化濕，金之化燥，水之化寒。……若五穀、五果、五畜、五音、五色、五臭、五味、五臟之類，無非屬於五行也。”（《五行統論》）張氏上面列舉的有關五數的衆多系列，事實上只有少數系列具有五行結構的自我調節功能，大部分或者其數過五或者其數不及五，或者其數雖與五合但並不具備五行

功能。五行功能模型，作為樸素的綜合思維的一種結構框架，只能適用一定的範圍。超出這個範圍，將會促使它重新返回到神秘的荒誕的淵藪。這個事實或許說明中國傳統的綜合思維方式已經走完了它的全部行程。如果這個估計不誤，那麼中國傳統思維方式發展的新的趨向在哪里？張氏說：“然而變雖無窮，總不出乎陰陽；陰陽之用，總不離乎水火。所以天地之間，無往而非水火之用。欲以一言而蔽五行之理者，曰：乾坤付正性于坎離，坎離為乾坤之用耳。”（同上）如果認為張氏將自己質樸的辯證綜合建立在分析的基礎上，自是無可非議。除此之外，是否也多少透露了一點這樣的信息：傳統的質樸的辯證綜合是否有可能向辯證分析轉移？

（原載《明代思想與中國文化》，安徽人民出版社 1994 年 10 月版）

# 王船山易學與中國傳統哲學的終結

## 一 引 言

16 世紀末葉，正當資本主義生產方式在衰老的中國封建社會母體中開始萌發之際，激烈的階級矛盾、民族矛盾也發展到空前白熱化的階段。與此同時，西方文明開始陸續傳入中國，構成了對東方古典傳統文化的日益強烈的撞擊。此後將近一個世紀的時間內中國社會一直處在包括政治、經濟、文化在內的全面大動盪時期。中華民族面臨着重大的歷史抉擇。

正是在這種形勢下，在士大夫階層中涌現出一大批卓越的思想家。他們在政治上猛烈抨擊封建君主專制制度，在經濟上為剛剛萌芽的資本主義生產方式鳴鑼開道，在文化上對封建獨斷論和空談心性的理學流弊進行清算。他們對市民的情趣與意願，對婦女在封建禮教長期束縛下的極不合理的社會地位，寄予同情，並為之吶喊。還在自然科學上提倡質測之學，並對西方文明表現出熱情和關注。他們便是活躍在明清之際的中國早期啟蒙學者。

作為中國早期啓蒙思潮中哲學戰綫上的一面旗幟，王船山的博大精深的哲學體系，既是對古典傳統哲學反復汰煉與深沉反思的結晶，又是對當時大動盪的社會現實矛盾的哲學概括和總結。王船山的哲學無疑標誌了中國傳統哲學的終結，但却未必能因此而斷定是對傳統哲學的總結或集大成。他對傳統哲學的精華既有淋漓盡致的發揮，又存在頗具近代意味的割捨。尤其令人驚異的是在他那純然屬於傳統的思維方式和表達方式中，時而又可見到遠遠超出近代而與現代十分貼近的思想光輝。然而，同其他早期啓蒙學者一樣，王船山是一個帶着一身濃厚封建氣息的士大夫階層的知識分子。他的哲學思考在主觀上只不過是爲了修補業已衰老和腐朽的封建社會，而時代却使他的哲學超越了自我。

如果說，在政治、經濟以及文化的諸多表層和中層的結構方面，人們已經從 15、16 世紀歐洲文藝復興運動中找到了中國 17 世紀早期啓蒙思潮的參照，那麼要對處在文化深層結構的哲學，特別是王船山哲學，找到走向近代的類似參照，情況就要困難和複雜得多。造成這種複雜局面的原因，不僅在於 17 世紀中國獨特的歷史條件，更主要的還在於中西哲學發展所經歷的不同道路。

古希臘、羅馬的樸素唯物論，被中世紀的宗教神學堵塞了前進道路，基本上中斷了發展進程。作為這一哲學的最高成就，也只不過爲人們提供了一種朦朧的整體觀，缺乏細節的描敘，依賴於粗淺的直觀。當近代科學開始以細節的描敘分門別類地建立起各種具體的實證學科時，樸素唯物論很快便爲一種新的靜態分析哲學所取代。靜態分析哲學，是歐洲文藝復興運動的哲學標誌，它在近代科學的基礎上產生，又爲近代科學的發展提供了方法論依據。

在東方，樸素唯物論的發展未曾遭遇到宗教神學的野蠻干預，因而獲得了充分擴展的機緣。東方古代的數學、天文、曆法、地學、物候、醫學、樂律等學科，無不沉醉在這種充分擴展的樸素唯物論

的思維模式之中，並在這個種思維模式中探索和尋求自身的完善，東方古典的思維模式不僅在辯證分析方面提供了樸素形態的細節描敘，而且在辯證綜合方面，提供了許多樸素類型的綜合模型。因此，它是一種較古希臘、羅馬哲學更高層次的充分擴展的思維模式，由這種成熟的樸素哲學為起點而走向近代的中國哲學，理應有它自身獨具的特徵。

然而事實上，中國近代一直未能形成過成熟的哲學形態，這是中國資本主義萌芽與發展的坎坷不平所必然導致的結果。反之，中國近代哲學的難產，也大大延緩了中國資本主義的發展速度。但這並不妨礙我們從早期啟蒙思潮中去探尋中國近代哲學的若干端倪。

## 二 改鑄傳統哲學：弘揚辯證分析， 割捨辯證綜合

王船山以“乾、坤並建為宗，錯綜合一為象”的易學框架建構的哲學體系，可以簡要歸結為“絪縕化生論”。這個理論體系結構，不僅涵蓋了他的自然觀，而且涵蓋了他的歷史觀和文化史觀。

**船山哲學體系的結構：絪縕與化生** 王船山的絪縕化生論，將太極視為一個自我蓬勃擴展的過程，並將這個過程劃分為兩個邏輯階段，即未有形器之先與既有形器之後，而矛盾則存在于這兩個階段的全過程之中。未有形器之先，是矛盾的潛在狀態，即所謂“絪縕太和”；既有形器之後，是矛盾的實現狀態，即所謂“萬有化生”。這兩個階段之間的關係，又被歸結為體與用，或常與變，一與萬，密與顯，固有與是生，未發與已發等關係。

未有形器之先，陰陽未分，無象無形，呈“二氣交相入而包孕以



運動之貌”(《周易內傳》卷六),是一個“理氣充凝”的實體。“此理氣遇方則方,遇圓則圓,或大或小,網緼變化,初無定質。”(《思問錄外篇》)而後來展開的一切要素都潛藏其中,至足富有,人不可得以見聞。如同一粒粟種,根莖葉蕊雖未發,但所有這些因素都以密集的方式函蘊在粟種之內,為其所固有,後來之既形,正是這些因素的成熟擴充,臻于光大。

網緼太和在一定情況下進入相遇(即相摩)、相感(即相蕩)狀態。相遇相摩,即同類相聚相循,陰陽雙方各自集聚力量,使渾淪太極“分一為二”,相峙而立。相感相蕩,為陰陽的交叉運動,即雙方力量集聚到一定程度後發生相互滲透,相互吸引,相互制約,相互對立等作用,相峙而立之陰陽因之“合二以一”,有象有形的具體事物由此而產生。這個“一——二——一”或“合——分——合”的過程,是王船山哲學體系由“未有形器之先”的網緼太和轉向“既有形器之後”的萬有化生的起始環節,意在探討事物產生過程中陰陽的矛盾運動及其各自所起的不同作用。

既成形器之後,潛在的矛盾逐一擴展開來,成為人們可以感知的現象世界。在這個邏輯階段,王船山廣泛探討了事物的客觀性與規律性(如論“器”與“道”、陰陽與動靜等),事物自我蓬勃展開的趨向和條件(如論“生”與“變”、“變正”與“變不正”等),事物運動過程的周期性(如論“終”與“始”、“死”與“生”、“變”與“通”、“有序”與“無序”等),必然性與偶然性,穩定性與變動性(如論“必”與“妄”、“常”與“變”等),事物運動發展的內在根據及其具體軌迹形成的原因(如論陰陽矛盾的普遍性與特殊性,論“神”與“化”等)。

**對陰陽學說的弘揚與發揮** 王船山被人們尊為中國 17 世紀的辯證法大師,主要基於他在自己的哲學體系中所展現出的卓越的辯證分析的才能,及其在辯證分析方面所取得的前所未有的成就。以他在矛盾觀方面所達到的精湛辯證分析水準為例,即可窺

其一斑。

在矛盾普遍性問題上，王船山認為，陰陽的對立統一是“行乎天地而俱有之”的，“陰陽非有偏至之時，剛柔非有偏成之物”，無論何時何地，都不存在陰或陽獨立孤有的狀況，二者是“兩相倚而不離”，“合同而不相悖害”的。在絪縕太和階段，陰陽渾淪無間，是一種至和狀態；陰陽既分以後。陰陽更不可偏廢，“未有形器之先，本無不和；既有形器之後，其和不失，故曰太和”（《張子正蒙注》卷一）。

所謂“和”，指的是陰陽這兩個對立面的統一，即所謂“同功無忤者謂之和”。陰陽雙方，陽剛健而陰柔順，陽數奇而陰數偶，“情異數畸”，“清濁異用”，本來是互相對立，互相排斥的，但一經相配而合，則“和而相互為功”。王船山中年時期對“和”的論敘，主要偏重於矛盾的同一性，主張“和”是“兩端”歸於“一致”的結果。到晚年，他明確看到矛盾的鬥爭性或差異性並存在統一體中，提出了“異而不傷其和”的重要命題，放棄了他在初著《周易大象解》時，將“和”、“黨”、“爭”當作互無聯繫的三種並列狀態的觀點。這一重大的進展。使他在矛盾的同一性與鬥爭性問題上臻於完善。

陰陽本為對立的兩種因素，何以會成為統一體呢？王船山不僅自覺地提出了這一問題，而且還進行了縝密的探索。他提出：“天不偏陽，地不偏陰，所以使然者誰也？”對這個問題的最簡便也是最古老的回答是“異性相吸”，而王船山却並不滿足這一點。他從陰陽雙方的內在關係上尋找答案，認為是陰陽自身互相作用的結果，即是“道”的“主持”與“分劑”的結果。他說：“《易》固曰：‘一陰一陽之謂道’。一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也。”（《周易外傳》卷五）分劑，指陰陽雙方在結合時因具體條件的影響，各在統一體中佔據一定的地位，並呈現出一定的數量上的比例關係。“分劑”皆因時而宜，自然形成，不存在任何事先確定的呆板關係。主持，指的是將陰陽結合起來的一種聚合力量，這種力量是陰陽雙方

各自“相遇”、“相摩”到一定程度後集聚而成，然後在雙方的交叉運動即“相感”、“相蕩”中發揮出來。對此，他曾作過一個說明：“分劑之之密，主持之之定，合同之之和也。”（《周易內傳》卷五）“密”，陰陽雙方所處地位以及比例調配的細密程度；“定”，雙方結合起來的牢固的穩定性；“和”，由“主持而分劑”的作用所達到的對立統一。他從陰陽自身的“主持而分劑”入手，對陰陽兩端如何走向統一所進行的研究，是對辯證矛盾觀的一大貢獻。

由於“分劑”的作用，陰陽雙方的地位和力量對比呈現出多種多樣的互相區別的形態，這就是矛盾的特殊性。王船山以《周易》六十四卦為對象，將矛盾的特殊性概括為六組十二種形態。他以乾、坤並建的矛盾形態，代表整個宇宙在總體上陰陽二氣的均衡狀態。但並非所有的矛盾都是均衡的，對具體事物而言，陰陽雙方皆因各自不同的情況，互相作用、互相制約而自然形成，或至純至雜，或純雜類聚與相間，或老少之齊與不齊，或多少之均之不均，皆因時因事隨處而居，相因而成。所謂十二種形態，亦不過粗率列舉而已，事實上根本沒有一成不變之定準。

王船山的矛盾觀廣泛探討了對立的同一性與鬥爭性，普遍性與特殊性，還探討了統一體中陰陽消長所引起的主輔關係的變化以及內因外因的關係。可以說，現代辯證分析哲學在矛盾觀上所達到的成就，王船山通過對傳統哲學的反思與發揮，以及對當時社會矛盾的概括，已經十分貼近。但王船山的哲學沒有在此基礎上進而探討複雜事物之間的矛盾關係以及複雜矛盾的層次結構。現代辯證分析哲學可以由此上升到辯證綜合，而王船山却只能停留在辯證分析階段，甚至對樸素的辯證綜合直接加以否定，乃至斷然捨棄。在這方面，最明顯不過的事實是他對五行功能模型的否定態度。

**對五行學說的抨擊與割捨** 在傳統哲學中，與陰陽學說相並

行的是五行學說。二者之間的結合，體現了傳統哲學在樸素辯證分析與辯證綜合上的統一。同陰陽學說一樣，五行學說也經歷了一個漫長的發展時期，並且逐漸在史學、天文學、地學、術數、外丹、氣功、醫學等衆多領域得到推廣與運用。但作為一種辯證綜合的功能模型，五行學說的成功運用主要體現在中醫學的典籍之中。

自奠定中醫理論基礎的《黃帝內經》起，五行學說所體現的功能模型作用日益完善和發展，直到今天仍被有效地使用着。中醫以五臟為主體配五行，旁及五方、五氣、五味、五色、五情、五體、五志、五官、五聲、五穀、五蟲、五季等，構成了人體的內外機制的整體性網絡系統。以生理狀態而言，脾屬土，肺屬金，腎屬水，肝屬木，心屬火。在平氣條件下，五臟功能呈循環相生與五角交叉相克並存狀態，反映出多功能之間相互依存與相互制約的關係，從而使這一整體網絡呈現為一個個相對獨立而相互交織的扇狀制化三角區。如土生金，金克木，木克土；金生水，水克火，火克金；水生木，木克土，土克金；木生火，火克金，金克木；火生土，土克水，水克火。生化中有制約，制約中有生化，使人體生命始終保持一種循環不已的動態平衡。這便是中醫學基礎理論中著名的生克制化原理。然而人生存在大自然中，無時無刻不受到天體運動、氣候變遷、飲食居住環境、生活習俗、精神面貌、社會交往等等各種因素的影響，擾亂了人體氣血運行節律與五臟功能的動態平衡。五臟之間如果相克不及，如金之功能不足以制約木，則木對土的制約便會太過。前克之不及，導致後克之太過，這種狀況在中醫病理學上稱之為相乘現象。相克關係的另一種現象為相侮（即反克），如金不能克木，而反為木所克。相乘的次序與相克同，相侮則與相克反。相乘與相侮皆因五行中一個以上的環節過于亢盛或虛弱引起的，如不及時加以調節，將會在乘侮網絡上產生連鎖反應。

五行結構的自我調節功能，可以在乘侮網絡上產生相復，即

“有勝之氣，其必來復”(《素問·至真要大論》)，使五行功能恢復正常。若這種自我調節功能喪失，有勝氣而無復氣，人體便會大受損傷。這便是中醫基礎理論中另一條著名原理，即乘侮勝復原理。明末偉大醫學家張介賓對五行功能模型給予高度重視。他說：“蓋造化之機，不可無生，亦不可無制。無生則發育無由，無制則亢而爲害。生克循環，運行不息，而天地之道，斯無窮已。”(《內經圖翼·五行統論》)在全面總結五行學說的基礎上，他進而提出“五行互藏”之說，認爲五行之中，復有五行，“五五二十五，而復有互藏之妙焉”。張氏的這一思想，將五行功能模型的辯證綜合推向了更深層次(明代趙獻可、清代何夢瑤對“五行各有五”也先後進行過論述)。

王船山的哲學體系是一個圓狀結構體系，即以網緼太和爲起始，經歷化生不息的擴展，最終又散而復歸于網緼。這個體系的特徵，表現爲單項系統的橫向和縱向的綫性分析，其結果至多能夠構成一個孤立的平面網路。至于像五行結構這樣複雜的立體網絡系統，在王船山的哲學體系中是根本無法容納的。

王船山認爲，所謂“五行”，不過爲“民生所必用之資，水火木金土，缺一而民用不行也”，至于五行之間的生克關係，則完全是“戰國技術之士私智穿鑿之所爲”的“邪說”。“五行同受命于大化，河圖五位渾成，顯出一大治氣象，現成五位俱足，不相資抑不相害，故談五行者必欲以四時之序序之，與其言生也，不如其言傳也；與其言克也，不如其言配也”(《思問錄外篇》)。“不相資”，則無所謂相生；“不相害”，則無所謂相克。故“非有相生之說也”，“非有相克之說也”。尤其從他對五行相克的批駁手法上，可以看出他的思維方法。他說，“醫家泥于其說，遂將謂脾強則妨腎，腎強則妨心，心強則妨肝，肝強則妨脾，豈人之府臟，日拘怨于胸中，得勢以驕而即相凌奪乎？懸坐以必爭之勢，而瀉彼以補此，其不爲元氣之賊也幾何哉！”(《思問錄外篇》)將相克關係從五行生克制化原理中孤立出來，以誇張的手法進行歸謬推

理,由此得出結論:“五行無相克之理,言克者,術家之膚見也。”(《思問錄內篇》)將生克關係轉釋為“言其氣之變通,性之互成”,進而只承認五行之間僅有“相傳”、“相配”的外部聯結,五行的整體網絡結構因而被完全割裂。一個擅長于辯證分析的大師,在辯證綜合上却深深陷入到靜態的孤立的泥坑之中。戊戌維新時期,譯介與傳播西方自然科學與哲學最力之嚴復,也將批判的鋒芒指向五行學說。他尖銳地指出:“五行者,言理之大垢也。所據既非道之真,以言萬物之變,烏由誠乎!”他認為五行學說與西方的科學道理相悖,如相生相克關係只是主觀的臆測,用以說明事物的變化,“開口便錯”,故“五行實為厲階”,是科學工作者之大忌(《穆勒名學》按語)。站在實驗科學立場上,對五行結構理論進行的這種嚴厲剖判,反映出西方近代崛起的靜態分析型思潮對東方古典思維模式的撞擊。

王船山從對傳統哲學的反思上毅然否定五行功能模型,實質是對樸素的辯證綜合的思維方式的否定。直到戊戌維新時期的嚴復,從西方實驗科學的立足點上嚴厲剖判五行學說,與王船山的反思殊途而同歸。這是中國哲學走向近代的一個耐人尋味的文化現象。五行功能模型,由于它在樸素形態上所達到的辯證綜合水準,使它首先成為近代哲學所應突破的目標。同時,由于它與近代思維方式的格格不入,使它像一道屏障,不僅堵塞了中國近代科學起步的道路,同時也妨礙了西方實驗科學的傳播,從而構成了中國近代哲學難產的深刻的思想根源。

### 三 綫性分析的結局之一：打破絕對界限， 又自陷絕對之中

在改鑄相對主義上,王船山成功地將相對性納入到自己的辯

證法體系，並在一定範圍內，既看到事物的質的相對穩定性，又說明某種絕對的界限是不存在的。

**在定點分析與綫性分析上，打破絕對界限** 王船山認為，一切對立物之間都不是“截然分析而必相對待”的。對立的雙方或者可以互相往來，或者可以互相包函，或者可以互相滲透，其間不存在絕對的界限，故不必“憂其終相背而不相通”，而應該“樂觀而利用之，以起主持分劑之大用”。王船山的傑出之處在於，他在否定對立雙方之間的絕對界限的同時，並不否認對立雙方的差異性。以天地之間的關係為例，雖說“其界不可得而剖”，“然不能無所承而懸土于空，無所隙而納空于地。其分別之限，必清必寧而不可以毫髮雜者，辨莫辨于此際矣”。相對之中有絕對，天與地的差別和界限還是存在的。這就使他的辯證思維與以相對性否定絕對性的相對主義相區別。

王船山有關絕對與相對關係的論敘是在有限的範圍中進行的。這個有限範圍主要指統一體中對立雙方的關係，在方法論上屬於通常所說的兩點論，亦可稱之為定點分析。再進一步，在對事物發展的具體過程的考察中，王船山也在一定程度上運用到絕對與相對的辯證思想。以量變與質變為例，他清楚地意識到事物的發展有一個“因量為增”、“增長而盛”的過程。在這個過程中，量的變化不單純是數量的增減。他說：“盈虛之變，非聚然而遽成，必以漸為推移，而未變者已早變其故。”量變已經包含了部分質變，因此量變與質變的界限也是相對的，是相對中的絕對。

這種對事物發展的具體過程所進行的分析考察，屬於綫性分析的範圍。如果再加延伸，進到平面的或立體的網路狀態，王船山便陷入被他否定過的絕對界限之中。

**在類的分野上自陷絕對之中** 王船山認為整個客觀世界是互相聯繫互相依存的，是“彼與此相涵”，“無彼無此而不可破”的。但

這與類系統之間是否存在着絕對的界限，尚不是同一個問題。事實上，萬物由絪縕狀態為起點，生長、壯大，最後消亡而復歸于絪縕，具體的擴展過程都是在各自的類範圍中進行的。而類與類之間，在他看來，根本不可能出現由此變彼的情形。

他說：“蓋自天化而言之，則萬象不同之形體，大化不齊之氣應，各自為道，而非由此而變彼。”（《周易內傳發例》）既然“各自為道”，則必然“各從其類以相際”，“萬變之理相類續而後成乎其章”（《周易外傳》卷五），類的界限被賦予絕對意義。既然不可能由此而變彼，那麼，物界的變異性又從何說起？王夫之並不懂得物種的起源與變異。他看來，一粒粟儘管可以生長出萬粒粟來，但終歸還是粟。“露雷霜雪，各以其時，動植飛潛，各以其族。必無長夏霜雪，嚴冬露雷，人禽草木互相淆雜之理。”這種對物的種類的絕對分野，使他的自然觀多少帶有歐州文藝復興時期著名生物學家林耐的“物種不變”說的特徵。

雖然，他認為在人事方面，由此變彼的情形，是廣泛存在的。但這也僅限于人的行為所導致的結果的差異，尚未涉及人類社會行為的類的分野。在人類社會活動的綜合考察上，王船山並不能提供超出他自然觀的更好的方法論。在他評史論政的豐富的著作中，儘管有許多卓絕的見解，但常常因為方法論上的局限，使他在許多具體事件和歷史人物的評價上，以點代面，失之偏頗。

**錯綜結構再評議** 在建構易學思想體系時，王船山提出：“以乾、坤並建為宗，錯綜合一為象”的結構設想，也是建立在定點分析和綫性分析基礎之上的。“乾、坤並建”，以純陽之乾與純陰之坤，代表整個宇宙範圍內陰陽在總體上的對立統一，即所謂“立天地陰陽之全體”。但世上並無純陽純陰之物能獨立孤存，故乾、坤並建實際上只具有邏輯上的意義。“乾、坤並建”，相當于“未有形器之先”的絪縕太和階段，是萬物尚未擴展的潛在矛盾形態。所謂“錯



綜合一爲象”，則是潛在矛盾的現實擴展，相當于“既有形器之後”的萬物化生階段。因此，進一步考察他在錯綜問題上的論敘，對於瞭解王船山的方法論是十分必要的。

錯綜，是易學中的一對重要範疇。一般說來，同位之陰陽爻全部相反相對的兩卦爲相錯，一卦之爻位上下顛倒而成另一卦的這兩卦爲相綜。王船山從“相錯”引申出事物之間的向背、同異、贏誦、消長等關係；從“相綜”引申出事物之間的往來、升降、屈伸等關係。

筆者曾經認爲這種錯綜結構，屬于一種複雜的整體網路結構，是樸素哲學所提供的一種辯證綜合的手段。事實上則恰恰相反，這種錯綜結構的綜合手段，並不能反映複雜事物之間的整體網路關係。無論是單純的相錯與相綜，或者是錯綜同象，反映的都不過只是兩卦之間的對立統一關係。四卦一體的錯綜結構雖然接觸到小範圍的網路關係，但體與體之間却是毫無聯繫的，在整體範圍內表現爲孤立存在的小系統，是王船山將類概念絕對化的必然結果。在定點分析和綫性分析上，王船山否定了“截然分析而必相對待”的絕對界限，並將這種絕對性辯證地置于相對之中；但在總體網路分析上，却認爲“動植飛潛，各以其族”，決無“人禽草木互相淆雜之理”，從而自陷于類的絕對界限之中。由此，使他提出的錯綜結構表現爲鮮明的靜止的孤立分析的特徵。

王船山一方面在辯證分析上充分完善和發展了傳統哲學，另一方面則力圖打開傳統哲學辯證綜合的缺口。

#### 四 綫性分析的結局之二：“新故相推”的自我蓬勃展開，潛在與存在的無窮循環

**新故相推的發展觀** 王船山將事物的發展看作是自身“新故

相推”的蓬勃展開，始終將注意力放在認識事物自身運動的源泉上，即事物自身陰陽對立統一的作用之上。這種陰陽對立統一的作用，被稱之為“機”，是推動事物前進的內在根據和動力。“萬物無往而非機”，“機”普遍存在於一切事物的發展過程之中。二氣包孕，升降飛揚，絪縕不已，勢不可止者，謂之“氣機”；推動渾淪太極相遇相感者，謂之“生機”；事物成象成形，推動其成熟擴充者，謂之“化機”。

整個客觀世界是“變化日新”的。從根源上說，“陰陽一太極之實體，唯其富有充滿于虛空，故變化日新”。從內外因關係上說，事物方生之始和既生之後，總要不斷從外界吸取“天產地產之精英”，所以才會“新故相推，日生不滯”。事物衰老死亡之後，散而歸于太虛，經過重新摩蕩形成新的理數組合。這是一種新質，而不是故物的簡單再現。故“生”就是革故，而不是拘守已經陳腐的舊物。“守其故物而不能日新，雖其未消，亦槁而死”。既然萬物都是“新故相推，日新不滯”的，那麼就人類社會生活而言，“一代之必廢，而後一代以興；前王之法已敝，後更為製作”，“革前王之命，當革之時，行革之事”，正是遵循了“榮枯相代而彌見其新”的普遍法則，取“物之不用其已然而以改革為用者也”。這種銳意改革社會的哲學，是王船山“變化日新”的發展觀必然導致的結論，代表了明清之際早期啟蒙思潮的時代精神。

在探討事物的發展運動的具體軌迹上，王船山研究了“神”與“化”的關係。化，指事物的已陳之迹；神，指造成化迹的動力。王船山認為，天地無心而成化，自然界的變化不是依人的意志為轉移的。“蓋天之大命，有千百年之大化，有數十年之時化，有一時之偶化；有六合之大化，有中土之時化，有一人一事之偶化，通而計之皆无妄。就一時一事而言之，則无妄者固有妄也。”（《周易內傳》卷二）從空間與時間上說，客觀世界出現的一切變化軌迹，“皆陰陽偶合之

條理，自然之變化”。“條理”是通過“偶合”實現的，“非待量籌調劑以曲赴乎事物”（《周易內傳》卷五），人不可以某種固定不變的比例配方強加于自然界，也不可以己之私意測度事物的每一步進程必然于此或必然于彼。“神行氣而無不可成之化”，無論人之好惡與否，其“縱橫出入，隨感而不憂物之利，則人所謂妄者，皆无妄也”。一切偶然發生的變化，都有必然的因素存在其中，“神”正是“无妄”與“有妄”、必然與偶然的統一。“化無定體，萬有不窮，難指其所在”，故“聖人不能取必于天”（《周易內傳》卷二），“此則神之所以妙萬物而不測也”（《周易內傳》卷五）。“在天者即爲理”，強調的正是這樣一種客觀事實：一切偶然出現的事物，都有必然性存在其中，即都有它存在的合理性與內在根據。因此，這是一個非常具體的閃光思想，是 17 世紀我國早期啓蒙運動中必然要出現的理論曙光。

**綫性分析的唯心論歸宿** 王船山的“變化日新”的發展觀是一套相當完整而系統的理論，充滿了勃勃生機，反映了早期啓蒙學者在“天崩地解”的時代，強烈要求變革社會的願望，但這種發展觀却嚴重地受到他的哲學體系和分析方法的制約，使他在許多重大理論問題（特別是社會發展觀的一些關鍵性環節）上陷入唯心論。

在分析方法上，他對事物的發展只能注重到單綫的過程。他正確地看到“事之所由成，非直行速獲而可以永終”，“以天化言之，寒暑之變有定矣”，“以人物言之，少老之變有定矣”，即這種大成之序是不可移易的，是一定要出現的；而其具體的行程則“無漸次之期”，因而是不可以“刻期不爽”、“刻期而數”的（《周易內傳》卷六）。但他却無法理解單綫的曲折性正是整體諸多單綫網絡交織的結果。這使他不得不常常回到“網緼太和”的本體上去尋找答案。他說：“天自有其至常”，“神非變幻無恒也”，“天之神化惟不已，故萬變而不易其常”。所謂“至常”，指“網緼太和”中固有的潛在的各種要素，任何事物的運動變化都只能是這種“固有”的展開，不可能超越

這種“固有”。“天下之動，雖極乎萬變之至蹟”，而莫不“同函于太極之中”，任何事物的運動變化都不能超越這一範圍。

王船山曾經將這種思維模式應用到人類社會歷史的研究上，然而我們在他豐富的有關社會發展及其不平衡狀態的各種論敘中，却無法找到人類社會也有這樣一個“至足富有”的網縕本體。

**關於勢的訓釋以及理勢相成之說** 在社會發展觀上，王船山認識到人類歷史是由野蠻而漸進入文明的。“軒轅以前，其猶夷狄乎！太昊以上，其猶禽獸乎！”到夏、商、周三代，才跨入人類文明的大門。“孔子垂訓之後”，道術始明。唐朝以降，“聊修仁義之文，而天下已帖然受治”，文明的程度已經進入到較高的發展階段。社會制度也經歷了由部落制到封建制，再到郡縣制的演進過程。“洪荒無揖讓之道，唐虞無吊伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。”道隨器變，人類社會文明的發展也是“變化日新”的。王船山在分析社會文明發展的原因時，多少接觸到人類物質生活以及由此而產生的包括階級矛盾在內的種種社會矛盾對歷史發展所起的推動作用。人們通常將他的這些思想概括為理勢合一的歷史觀。

對“勢”的訓釋，大致有兩種說法：

一種意見認為：“勢”指客觀歷史實際的自然過程，“理”則是社會發展自然過程的必然規律。這種解釋可能據船山“在勢之必然處見理”一語而來。但此“必然處”，指的是“不容違阻”之時，並非指理的必然性。船山一般用“道”說明事物運動的規律性和必然性。他說：“道者，一定之理也，于理加‘一定’二字方是道。乃須云‘一定之理’，則是理有一定者而不盡于一定。氣不定，則理亦無定也。理是隨在分派位置得底。道則不然，現成之路，唯人率循而已。”（《讀四書大全說》卷十）。因此，不能以道字與理字同解。“理”字不能解釋為必然性或規律性，“勢”字解為自然過程也就相應出現

了麻煩。這種麻煩在下面見解中同樣遭遇到。

另一種意見認為：“勢”指社會歷史發展的趨勢。此說大約據“郡縣之制，垂二千年而弗能改矣。合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉”（《讀通鑒論》卷二）之類語句而來。“勢之所趨”，言勢之用，必成其趨，故勢為趨之因，趨為勢之果。船山還說：“趨之而畸重之勢又成”，則趨亦可為勢之因，勢亦可為趨之果。合勢與趨而謂之趨勢，則含勢與趨互為因果或因果相銜之意。“趨”可以理解為客觀歷史實際的自然走向或自然過程，而如果没有“勢”的作用，任何走向或過程都是不可能實現的。

“勢”，就已陳之迹考察，是一種不依個人意志為轉移的推動社會運轉的內在作用力。所謂“一動而不可止者，勢也”（《讀通鑒論》卷十五），說明“勢”相當於他自然觀中的“機”，與“乘機而為動靜”，“必無止機”等說法完全一致。他在社會歷史發展的各種事件和諸多方面的探討中，都將原因歸結為“勢”，即歸結為社會歷史的內在矛盾性。如說：“若以古今之通勢而言之，則三代以後，文與武固不可合矣”，此言文與武的社會分工問題；“封建不可復行于後世，民力之所不堪，而勢在必革也”，此言政治制度問題；“民本非晷，上使之晷，既晷孰能反之蕩平哉？裘甫方平，龐勳旋起，皆自然不可中止之勢也”（《讀通鑒論》卷二十七）<sup>①</sup>，此言農民起義問題。“勢”，也不是必然與偶然的統一。“勢者，非適然也。以勢為必然，然而有不然者存焉。”（《春秋家說》卷一）必然、偶然云者，言勢之時而已，而非必然與偶然也。故將“勢”解理為必然趨勢。就更為不妥了。

勢，作為推動社會歷史運轉的內在動力，究竟由哪些因素的綜合作用所構成？回答這個問題，遠比他在自然觀中用“陰變陽合”

① 晷，指統治者與民衆的和諧關係。《讀通鑒論》卷二十七：“古之稱民者，曰民晷，上與民相依以立，同氣同倫，而共此區夏也。”這種和諧關係，不是自然形成的，依賴在上者的調節，即“調製其性情于早，不可唯意以亂法”。

之類的矛盾觀說明“機”要困難得多。的確，“勢字精微”啊，對於擅長辯證分析的哲學家而言，王船山是無法對“勢”作出進一步說明的。儘管他曾說“夫勢之厚也生于積”（《莊子通·逍遙遊》），似乎朦朧地意識到“勢”是由社會關係中各種因素相積而成的一種合力，但在對具體事件的考察中仍然只會作綫性分析，涉及面也只不過以二至三種因素的作用量定其取向。為此他力圖從勢與理的結合上完善他的社會發展觀。

理蘊含在二氣渾淪未分的絪縕太和之內。氣有精粗、善惡、治亂之別，故理有精粗、善惡、治亂之分。氣之動或順或逆，其條理端緒、範圍、紋理，是理可以被感知的地方。理依于氣，氣的不同質地及其運動狀況便是理，而盈兩間無非一氣，故“理字廣大”自不待言。理是必然與偶然的統一，“秦以私天下之心，而罷侯置守，而天假其私以行其大公”；漢武帝派張騫出征西南，主觀動機不過爲了滿足個人私欲，“然因是而貴築，昆明垂及于今而爲冠帶之國”。社會發展的必然性通過人們的偶然行動體現出來，偶然爲必然開闢道路，必然存在于偶然之中。

理有順有逆，順逆皆理也。勢有可否、利害之辨，可否、利害皆人乘勢以成事者也。“以其順，成其可；以其逆，成其否。理成勢者也。循其可則順，用其否則逆，勢成理也。”（《詩廣傳》）“理成勢”，言人因理而成勢也。“勢成理”，言人循勢以成理也。理勢相成，皆言人之行事而已。“是故大智者，以理爲勢，以勢從理。”（《春秋家說》卷一）然而這種理勢究竟從何而出呢？

**絪縕本體，人類社會的起點與歸宿** 由于王船山不可能科學地從人類社會的全部關係上闡述“理”與“勢”這對範疇的深厚內涵，這使他不得不回到主觀建構的絪縕本體中去尋找答案。他認爲人類社會的發展也是絪縕本體成熟擴充的結果，不僅“理”爲絪縕本體之所固有，“勢”也不過是絪縕本體中“自然之氣機”。這種

氣機，推動着人類歷史的絪縕本體向現實擴展。“絪縕，太和未分之本然；相蕩，其必然之理勢。”這裏的所謂“氣機”，不過是尚未分解的善氣與惡氣、治氣與亂氣的對立統一，而在自然觀中則是渾淪未分之陰陽的對立統一。在自然觀中稱為“機”，在社會發展觀中稱為“勢”，都是指的推動事物運動變化的內在動力。

在絪縕本體中，機與勢都是一種潛在矛盾形態，後來的成熟擴充都不過是絪縕本體由潛在到存在的自身運動。而人類社會並不存在這種絪縕本體，並不存在像自然觀中那個能夠生出根莖葉花的粟種，但這不妨礙他將人類社會的絪縕本體歸結為“天地之氣”或“地氣”。人有君子、小人之別，原因何在？“君子與小人，所生異種。異種者，其質異也。質異而習異，習異而所知所行幾不異焉！”把人所秉受的不同的先天氣質，看作是君子小人之別的决定因素。性有善惡之分，也有治亂之辨，原因何在？“善氣恒于善；惡氣恒于惡，治氣恒于治，亂氣恒于亂”（《張子正蒙注》卷一），人性之善惡，社會之治亂，決定性的因素存在于“天地之氣”中。就人倫道德而言，善氣惡氣不過渾淪包孕于絪縕太虛之中，故“以仁義禮智而言天，不可也”（《周易外傳》卷五）。不可者，以其渾淪未分之故也，實則其要素盡藏于天命流行之中，“仁義禮智不可為之名，而實其所自生”（《周易內傳》卷五上）。就社會之治亂言，“天下之勢，一離一合，一治一亂而已。……一治而一亂，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。”可以知天道者，治亂之氣渾淪皆備于太虛之中，一治一亂，其必然之理勢也。可以知人治者，謂社會之治亂，是潛在于太虛之中的治亂二氣的實現與展開。有治亂之氣則成勢之可否。人循勢之可，則治；循勢之否，則亂。“方亂而治人生，治法未亡乃治；方治而亂人生，治法未弛乃亂”（《思問錄外篇》）。治與亂是可以互相轉化的，要在知理之順逆而乘勢之可否而已。

就社會文明之盛衰而言，王船山看到社會興衰與文質變遷的

不平衡現象。“太昊以前，中國之人若麋聚鳥集，非必日照月臨之下而皆然也，必有一方焉爲唐虞三代之中國也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能徵之。迨此之盛，而彼又衰，而弗能述以授人，故亦蔑從知之也”。而他却將其原因歸結爲，“天地之氣衰旺，彼此迭相易也”。（《思問錄外篇》）他認爲，“天地有流遷之運”，大致每五百年一變。“天地之氣，五百年而必復。周亡而天下一，宋興而割據絕。”“宋之去今，五百年耳。邵子謂南人作相，亂自此始，則南人猶劣于北也。洪永以來，學術、節義、事功、文章，皆出荆、揚之產，而貪忍無良、弑君賣國、結宮禁、附宦寺、事仇讎者，北人爲尤酷焉。則邵子之言驗于宋而移于今矣。今且兩粵、滇、黔漸向文明，而徐、豫以北風俗人心益不忍問。地氣南徙，在近小間有如此者，推之荒遠，此混沌而彼文明，又何怪乎！”（同上）看到了社會發展的不平衡以及混沌與文明的轉化，但却將其原因歸結爲天地之氣的迭相更易。

物質世界種類繁多，其生也相運相資，其死也相離相反，離之于此，運資于彼；則既生以後，還以起夫方生，往來變動于太虛之中。萬物以太虛爲起始與歸宿，有生有死，此來彼往，以個體或類之間的不平衡發展，實現了整體上的均衡狀態。人類社會的興衰與文質交替也不過仿此而言，“天地之氣”或“地氣”的遷徙造成了社會的興衰與文質交替的不平衡狀況，但就人類社會總體而言却是均衡的。從船山的哲學體系而言，人類社會的興衰是由“天地之氣”的網緼狀態自身蓬勃擴展的結果，但人類社會並不存在這麼一個網緼本體，這便使他的生氣勃勃的社會發展觀失去了源頭和依托，從而不得不在所謂“至變與大常合而不相悖”，“天下之變不可測，而不能超乎大經”（《張子正蒙注》卷七）的桎梏中徘徊不前。他的理勢相成之說。也因此而多少失去了向人類社會本身索取豐富內涵的唯一途徑。



包含着衆多合理因素的社會發展學說，其起點和歸宿是建築在虛構的“天地之氣”的網縕本體之上的。

## 五 分析型哲學的形態轉換及其 走向近代的特徵

分析中有綜合，綜合中有分析，分析與綜合是不能截然分開的。分析中有綜合，其綜合只是局部的綜合，分析在整體上呈現爲主要特徵；綜合中有分析，分析只是分支系統內的分析，綜合在整體上呈現爲主要特徵。就同一層次而言，分析是綜合的前提，綜合是分析的結晶；就不同層次而言，低層次的綜合是高層次分析的基礎。因此，在世界觀與方法論的意義上，可以將綜合——分析——綜合的交替運動，看作是人類認識能力逐步提高與發展的客觀過程，因而也是哲學發展的邏輯過程。

**分析型哲學的形態轉換** 伴隨西方近代社會而來的哲學變革，是靜態分析型哲學的興起。這種哲學，是分析型哲學的一種形態。這種形態，以古希臘羅馬時期的粗澀的整體觀爲基礎，將朦朧中的整體分解爲互不連屬的各個部分，以靜止的孤立的方法充實了細節部分的認識，這便是在歐州近代史上風行了三百餘年的以牛頓經典力學爲代表的哲學思潮。這種分析型哲學的進一步發展，體現爲從動態的互相聯繫的角度考察整體的各個細節。這樣一來，“舊的不變的對立，嚴格的不可逾越的分界綫正在日益消失”。恩格斯說：“正是那些強制規定的分界綫和類的區別，使現代的理論自然科學帶上狹隘的形而上學的性質。這些對立和區別，雖然存在于自然界中，可是只具有相對意義。相反地，它們那些被設想的固定性和絕對意義，則只不過是我們人的反思帶進自然界

的——這樣的一種認識，構成辯證自然觀的核心。”<sup>①</sup>分析型哲學的形態因此而由靜態分析轉變為動態分析。

中國傳統哲學中的陰陽學說，屬於分析型哲學中的兩點論。陰陽學說的靜態分析形態表現為凝固陰陽兩點在統一體中的地位和作用，或以兩者之間的同一否定兩者之間的對立，或以兩者之間的對立否定兩者之間的同一。《易·繫辭上》所謂“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣”，是“陽貴陰賤”的典型的定位論。陰陽兩點在統一體中的主輔尊卑的地位與作用是凝固不變的。董仲舒說：“天之常道，相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。”他想說明對立雙方一經統一，對立便隨之消失，主張“君子賤二而貴一”。宋明道學講“天命之性”與“氣質之性”，將兩者絕然對立，否定二者之間互相滲透、互相影響的同一性。朱熹說：“人只是個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。”故只有“革盡人欲”，才能“復盡天理”。這種離開“欲食男女”的“氣質之性”，而高談“仁義禮智”的“天命之性”的風氣，發展至明中葉以後尤顯其空疏而虛偽。明亡而封建社會垂危，由這種樸素的靜態兩點論所導致的一系列結論，也都隨之發生了根本性的動搖。

中國傳統哲學中的靜態分析型哲學，主要以封建社會的政治思想與倫理思想為土壤，並服務于封建社會的政治與倫理，沒有自然科學分門別類的實驗與考察作為基礎，因而十分粗淺。它在自身發展過程中，不僅隨時會遭遇到樸素辯證分析哲學的抨擊，而且就哲學家個體而言，也存在不少將辯證分析與靜態分析交織混存于一體的狀況。因此一旦封建社會由鼎盛走向衰落，這種哲學便失去了進一步發展和完善的依托。

**中國近代哲學的開端及其特徵** 在傳統的靜態分析型哲學的

① 《反杜林論》，《馬克思恩格斯選集》第三卷第53、54頁。

衰落過程中，樸素的動態分析哲學則在完善封建社會機制的不斷變革過程中得到發展，並在動態分析的基礎上促使傳統哲學中天人合一的整體觀發展到樸素的辯證綜合階段。明代末葉，李時珍的《本草綱目》，從無機物到有機物，從植物到動物，從低等動物到高等動物，乃至人類，將 1892 種藥物按三界、十六部、六十類（類下又設若干族）進行分類，建立了中國藥學龐大的科學系統。在分析方面，《本草綱目》不僅對每種藥物的種類、生存環境、形態、修治方法、性能功效等進行了詳盡的研究，而且對植物和動物的遺傳與變異也給予了足夠的重視。就藥物對象而言，《本草綱目》含攝了無機物、植物、動物，乃至人類。就科學分科而言，它不僅僅是一部藥物學巨著，而且覆蓋了礦物學、化學、植物學、農學、動物學、人體生理學等衆多科學。儘管內容如此博大精深，但《本草綱目》却以嚴謹的結構體系，使全書博而不繁，條理清晰。如果沒有相當高水準的辯證綜合的能力，要達到這樣的境界是絕然不可能的。與李時珍同時而稍後的著名醫學家張介賓，在易學與醫學已充分發展的基礎上，以易學指導醫學，將醫易會通的優良傳統推進到全盛階段，也充分體現了傳統文化在辯證綜合方面所達到的理論高度。

一般來說，中國傳統哲學中的綜合成分是從傳說中的“絕地天通”開啓端系的。在相當長的歷史時期內，它以天人感應的神學形態存在于由原始宗教向人爲宗教的轉換過程之中，並延綿于三代與夏商時期。以“氣”爲萬物本源的理論形成後，從這種朦朧整體觀中逐漸產生出以分析爲特徵的陰陽哲學。五行學說開始也是分析的產物，五行相生相克的理論出現以後，才逐漸形成一種功能模型，爲樸素的傳統哲學提供了辯證綜合的方法。《周易》的八卦哲學的發展也以各種圖像建構出一系列辯證綜合的模型，有力地促進了辯證綜合哲學的發展。到明代末期，綜合哲學在醫學、天文學、農學等自然學科中得到充分發展，標誌了樸素形態的綜合哲學

在中國傳統文化範圍內所能達到的理論高度。然而，樸素形態的綜合哲學難以提供對於事物細節的認識。正是在這個前提下，17世紀的早期啓蒙學者敲響了中國走向近代的晨鐘。

以精湛的辯證分析否定傳統哲學中的辯證綜合，正是王船山哲學所體現的時代特徵。船山在類概念上的絕對化，其所得在于類範圍以內的辯證分析，其所失則在于類範圍之間的辯證綜合。然而，所得所失是否該得該失，完全取決于時代需要。所謂哲學是時代精神的精華，是說從文化的深層結構上看，哲學不僅是自己時代自然科學和社會科學最新成就的概括和總結，而且反映着時代的需求和發展趨向。船山哲學的精湛的辯證分析，反映了士大夫階層在“天崩地解”的17世紀，強烈要求變革社會的時代精神，而他的“至變而不離大常”的體系結構，則暴露了早期啓蒙學者政治上的軟弱性。船山哲學發展的最佳狀態，也只能導致像戊戌維新運動所主張的政治上的君主立憲制。船山哲學在類概念上的絕對化，標誌了自然科學發展的新趨向，即由樸素綜合型走向學科大分化，那種將天地人三才之道歸于一體的自然哲學，已經面臨大解體的時候。能進一步體現這種趨向的，是戴震的“分理”說。同船山一樣，戴震認為：“飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。”（戴震《緒言》卷上），所謂“氣類”是指先天所稟受的氣的種類，先天的“氣類”決定了後天的物類。因此物類一經形成，便“千古如是”，不可能出現質的變異。如杏與桃雖同爲果木，但“根于枝葉，爲華爲實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別”。在這種認識的基礎上，他主張對具體事物必須“尋其腠理而析之”。沿着這一思路前進，必然導致各種實證科學紛紛從自然哲學中游離而出，成爲獨立的實證科學學科。實證科學游離出自然哲學的這種趨向，隨着西方文化的傳入，先有徐光啓、徐霞客、顧炎武、方以智等倡之于前，繼有梅文鼎、焦循等興之于後，推動了以“質測之學”（即實證科

學)爲主體的“實學”的發展。實證科學的發展以游離出自然哲學爲前提,而船山哲學正是以辯證的分析,否定以樸素的辯證綜合爲特徵的自然哲學,故其所得所失都代表了時代發展的方向。

如果說歐洲哲學以靜態分析哲學,突破了樸素的整體觀,形成了近代歐洲哲學的主流,那麼中國哲學則以動態分析哲學的發展,衝破了成熟的充分擴展的整體觀的制約而走向近代。動態的分析既是靜態分析的近鄰,又是通向辯證綜合的橋梁。由於整個中國近代社會的曲折運動,導致中國近代哲學未能在此基礎上形成穩定的成熟的近代哲學形態。樸素的綜合哲學的缺口打開了,而分析哲學却長期處在靜態分析與動態分析的層次紊亂的交織狀態之中。當西方哲學由靜態分析進到動態分析,我們除了在動態分析上受到現代哲學的改造之外,依然困擾在 17 世紀已經開始的那種交織狀態之中,儘管形式出現過這樣那樣的多次變遷,但內容却一直未能進到當代辯證綜合的程度。這種困擾的直接後果是,許多在單項系統的研究中擅長辯證分析的人,在複雜系統的全局上往往不能擺脫靜態分析的糾纏。

當代已經進入到辯證綜合的哲學時代,任何繼續以辯證分析取代或否定辯證綜合的哲學都將成爲時代前進的障礙。時代要求我們溝通傳統與現代的有機連接,改進自己的思維方法,接受並推進辯證綜合哲學的發展。

(載《船山學論》,1993 年 12 月船山學刊出版。此次收入時,在不影響文義的前提下,刪去了部分引文與段落。)

# 貧乏的天文知識及其 追求實證的時代傾向

——再論王船山易學與中國傳統哲學的終結

終明一代，領先世界十多個世紀的中國古代天文學完全陷入停滯狀態。天文觀測幾乎毫無成就可言，曆法方面則更為因循守舊。明代雖曾設立專科翻譯回回曆，亦不過聊備參考而已，對一直施行的大統曆未能起到一絲一毫的改進作用。

大統曆，為明開國之際由劉基倡促改授時曆而成，基本面貌幾乎完全相同。洪武十七年(1384年)又由元統加以修改，去掉授時曆的歲實消長之法，並改以洪武甲子為元。當時便有李德芳認為改元不當，但力爭無效。洪武三十一年，因未用授時曆的歲實消長之法，導致日食不驗，周濂、鄭善夫等奏請改曆，也未獲准。以後雖屢有改曆之議，均被擱置。按授時曆的歲實消長之法，回歸年每一百年減少萬分之二日，至明初回歸年當作  $365 \cdot 2423$  日，而大統曆仍以元代至元十七年(1280年)郭守敬制授時曆所定歲實  $365 \cdot 2425$  日為恒數。隨着時日推移，到明末萬曆年間，回歸年長度的誤差自然越來越大，結果導致曆書上的節氣時刻逐漸延遲，日月交

食往往不驗，太陽黃經誤差也日趨顯著起來。大統曆到了非重新修改不可的程度了，而把握欽天監的官吏大多不學無術、墨守成規、昏聩無能，根本沒有辦法也沒有能力承擔重新修曆的任務。

正是在這種形勢下，出現了西學東漸的文化現象。萬曆十年（1582年），意大利傳教士利瑪竇到達廣東。他廣泛結交當時學術界知名人士，習學中文，經歷將近二十年的努力，方始入京，建立天主堂，從事傳教。他帶來作為傳教媒介的西方天文曆算知識，歐幾里德幾何學，以及環球地圖、望遠鏡等，使正在困境中探索新路的士大夫階層中的先進分子頓覺耳目一新。利瑪竇傳播的西方天文曆算，首先得到周子愚、李之藻等人的介紹，徐光啓、李經天等人繼之以西法進行了四十餘年的實測，並以西洋之法數為用，取中曆以為體例，相繼督修新法曆，撰成《崇禎曆書》一百二十六卷。新法曆結束了獨立行用中曆的歷史，是中國曆法史上的一次大變革。新法曆以崇禎元年戊辰（1628年）為曆元，歲實  $365 \cdot 2421875$  日，朔策  $29 \cdot 530593$  日，與授時曆相吻合。歲差 51 秒，黃赤距緯 23 度 31 分 30 秒，則采自 16 世紀末丹麥天文學家第谷·布拉赫之所測<sup>①</sup>。新法曆因魏文魁、冷守忠等人墨守舊法，不明實測，年老自負，多方阻撓，未能頒行。未幾而明亡。

1620 年與 1627 年，湯若望、羅雅谷分別自歐洲來華，經由徐光啓推薦，先後受聘曆局任職，參與編撰新法曆。湯若望精通中文，著有《曆法西傳》、《新法表異》等。羅雅谷著有《天文書表》十一種及《籌算》一卷，可惜于崇禎九年病卒。清兵入關後，瞭解到新法曆的長處，于是徵聘湯若望為欽天監監正，主持編撰曆法。湯若望等

---

① 第谷·布拉赫（1546—1601年），曾利用他在汶島天文臺監製的精密儀器觀測恒星的視差效應，以便對哥白尼日心說作出驗證，但結果一無所獲。這使他對地動說發生懷疑，從而提出太陽—地球雙重中心的宇宙觀念。相對哥白尼日心說，這顯然是學術上的一種倒退，但他在實踐天文學方面却有不少貢獻。

人基本襲用崇禎新法曆的成數，改新法曆之名爲時憲曆，順治二年（1645年）正式頒行。康熙二十三年（1684年）編定《曆象考成》時，即以該年甲子爲曆元。乾隆七年（1742年）經由戴進賢等人重修時憲曆，撰《曆象考成後編》，改以雍正元年癸卯（1723年）爲曆元。

時憲曆儘管採用了西法的許多近代實測資料，但在天文學理論上並未超出托勒密地心說以及第谷學說的範圍。徐光啓等人編撰的《崇禎曆書》，雖多次提到16世紀前半期波蘭天文學家哥白尼，甚至衍用了他的計算方法，而對他的日心說却一字未提。《曆象考成後編》進而涉及到17世紀初德國天文學家開普勒行星運動三定律的部分內容，歲實採用的 $365 \cdot 24233442$ 日，還是牛頓所改用的回歸年長度，但擺在橢圓焦點上的星體仍然是地球，而不是太陽。由此可見，由利瑪竇、湯若望等人傳入的西方天文學，並沒有反映出以哥白尼日心說爲主要標誌的西方近代天文學的基本內容。他們之所以不得不在托勒密地心說和第谷學說的基礎上，援引哥白尼、開普勒、牛頓等人的計算方法和有關資料，是因爲碰上了遠較托勒密體系精密得多的中國古代天文觀測成就。

湯若望主持欽天監期間，曾對中國古代天文學大肆加以否定，多少表現出某種盲目的自負與輕狂。即使如此，他對中國獨自發展的天文學也未敢全盤否定，如對元代授時曆便很推崇，甚至尊稱授時曆的製作者郭守敬是中國的第谷。無論湯若望對中國天文學持否定或者是肯定的態度，至多也只是反映出中西兩種不同文化在天文學領域中的互相碰撞，並不足以說明二者之間存在着何種重大的時代差異。

王船山（1619—1692年）的學術生涯，大致在時憲曆正式頒行至《曆象考成後編》尚未着手編纂之前的一段時期之內。青年時期，他奔波于抗清復明，中年以後又僻居一隅，對明末以後西學東漸的實際情況知之甚少。王船山重視質測之學，但他却並不精于



質測，尤其在天文曆算方面，他的知識是相當貧乏的。作《張子正蒙注》時，他還只知道一點曆法常識，而張載《正蒙·參兩篇》，偏偏又涉及到許多與曆家有異的天文學見解，常使王船山不知所從。直到編寫《思問錄外篇》時，他對授時曆以及與制曆有關的問題已明顯表現得比以往懂得多了許多，對時憲曆與西法也有了一定的瞭解。但王船山畢竟不是天文學家，也不是精于天文曆算的學者，他不僅無法與同時代的傑出民間天文學家王錫闡<sup>①</sup>相比並，連顧炎武、黃宗羲、方以智等人也遠比他懂得多。因此，本文無意羅列王船山在這方面的種種不足，而是希圖將這位對西學知之甚微，且在天文學領域僅僅入門的偉大哲學家，放在中國天文學發展的時代水準中，考察他在這方面所進行的哲學思考，並進而探討中國傳統天文學是否存在着獨立跨入近代門檻的可能性。

王船山對中國傳統天文學雖知之不深，但他所發議論的涉及面却很寬，諸如宇宙的發生與衍化、天體的結構、曆法等，幾乎遍及傳統天文學的各個領域。爲此，本文有必要跟隨王船山在這些領域進行一番周遊。

## 一 向傳統宇宙發生論與衍化論要求實證

早在先秦，有關宇宙發生與衍化程式的假設就在許多著作中出現了。首先是《道德經》提出了“先天地生”的“恒道”，繼之《易·繫辭》提出了“是生兩儀”的“太極”，以後《禮記·禮運》講“太一分

---

① 王錫闡(1628年—1682年)，字寅旭，號曉庵，江蘇吳江人。嗜好天文曆數，明亡後拒不與清廷合作，獨自遵循徐光啓的方向，詳較中西曆法之異同，取二者之長，黜二者之短，制成曉庵曆，雖未正式頒行，却得到顧炎武、潘耒、梅文鼎等學者的高度評價。現存王錫闡的天文學著作有：《曉庵新法》六卷並序，《曆說》五篇，《曆表》三冊，《曆策》一篇，《五星行度解》、《日月左右旋問答》，《推步交朔序》、《測日子記序》、《大統曆法啓蒙》等九種。

而為天地”，《呂氏春秋·大樂》講“太一出兩儀”，許多討論天地有所始的見解先後蜂擁而出，以至莊子在《齊物論》中不得不對“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者”之類的問題，提出“知止其所不知”為“至矣”的觀點，希望結束這種不可窮究的議論。可惜有關這些議論的文獻大多亡佚，現在所能見到的實在不過百不及一而已。

到漢代，這種宇宙發生與衍化的理論得到進一步豐富和發展。在宇宙發生上，大致出現了以下兩種觀點：其一，認為宇宙是從虛霏中產生出來的，以《淮南子》的“虛霏生宇宙”說和《易緯乾鑿度》的“太易”說<sup>①</sup>為代表。其二，堅持太極生兩儀之說，且認為太極是一種元氣渾淪未分的狀態。此說不僅見之于漢代的說《易》之作，亦見之于讖緯圖書之中<sup>②</sup>。在衍化次序上，《淮南子·天文篇》認為，“天先成而地後定”，然後成四時，“四時之散精為萬物”，在天成日月星辰，在地成水潦塵埃、風雨雷霆、毛羽介鱗等，大體與《易·繫辭》的“兩儀生四象，四象生八卦”的次序相通，後由邵雍概括為“一分為二，二分為四，四分為八，八分為十六……”的發展圖式（《皇極經世·觀物外篇》）。北宋中期，劉牧、李覲等人又提出一種程式，主張太極分陰陽，陰陽生五行，陰陽五行生人與萬物，即由一（太極）到二（陰陽）到五（水火木金土）到人與萬物，這個程式由周敦頤的《太極圖》與《太極圖·易說》作了概括。

上述有關宇宙發生和衍化的種種設想，都把宇宙看作是一

---

① 《淮南子·天文訓》：“道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地……”《易緯乾鑿度》：“有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。”鄭玄注“太易”曰：“以其寂然無物，故名之為太易。”

② 《易緯乾鑿度》：“（易）始于太極，太極分而為二，故生天地……。”《洛書·靈准聽》：“太極具理氣之原，兩儀交媾而生四象，陰陽位別而定天地。其氣清者乃上浮為天，其質濁者乃下凝為地。”《洛書·甄曜度》：“元氣無形，涵涵隆隆，偃者為地，伏者為天。”

個有生有滅的過程。這個過程的推移與發展的根據，存在于原始物質元氣內部的清濁、輕重等具體的差異性。即使是“虛霏生宇宙”說和“太易”說，也是把氣生于虛看作是自然過程，排除了外在作用力（諸如上帝之類）的推動或創造。儘管如此，這些設想還只能算是傳統文化中的一種粗澀的自然觀，並不具備科學假設的意義。因為這些設想既無一定的天文觀測作為依據，又無足夠的基礎理論加以說明。因此，這種自然觀不可能直接進入近代。

王船山的太極學說雖然也講到宇宙在時空方面的無限性等諸多問題，但並不具備宇宙發生和衍化方面的意義。按照他的絪縕化生論的思維框架，太極是一個內部由潛在到存在的自我展開過程，一切事物的發展都以絪縕狀態的太極為起點，經過化生階段的蓬勃擴展，最終又回歸于絪縕太極，並經過重新分劑，實現新的組合。這種新的組合，是嚴格按照依類蕃衍的規則進行的自身運作，類與類之間只有外在的聯結，不存在任何內在的關係。因此，王船山的絪縕太極只具有哲學本體論的意義，是自然界中一切事物發展變化的邏輯起點和歸宿。

對於傳統的宇宙發生論與衍化論，王船山是堅定地加以否定的。他說：“天地之終，不可得而測也。以理求之，天地始者今日也，天地終者今日也。其始也，人不見其始；其終也，人不見其終。其不見也，遂以謂邃古之前有一物初生之始，將來之日有萬物皆盡之終，亦愚矣哉！”（《周易外傳》卷四）這位一貫堅持易學的“日新之謂盛德”的發展觀的哲學家，為什麼會如此堅定地否定把宇宙的發展看作是有終始的自然觀呢？究其原因，大致有以下四個方面：

其一，探討宇宙的起源，必然導致“層累而上求之”的研究傾向，最終推導出宇宙起源于絕對虛無的結論來。《淮南子》的“虛霏”說與《易緯乾鑿度》的“太易”說，正屬於這種狀況。在王船山看

來，“陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙，天之象地之形，皆其所範圍。”（《張子正蒙注》卷一）萬有大繁的物質世界只不過是陰陽二氣升降、消息、盈虛、聚散的結果，決不可能從一個絕對空無的階段突然產生出一個天地來。

其二，天地萬物皆以陰陽之道為“群所大因”。如果“未有萬物之前先有天地”，那就造成了“以留以待”的局面。留待之際便有斷續，而“續有時則斷有際”，必然造成續斷之際的時空間隙，使陰陽之道出現淹待而失去效用。這樣“續其斷者必有他主”，而“陰陽之外無主也”。因此，“有所留非道也”，宇宙的發展根本不可能存在階段性的衍化程式，即使以太極元氣為起始，甚至以天地為起始，也都與“陰陽之往來無淹待而向背無吝留”之理相悖（《周易外傳》卷七）。那麼他的“日新之化”的理論在宇宙發展的問題上如何體現呢？他說：“爪髮之日生而舊者消也，人所知也。肌肉之日生而舊者消也，人所未知也。人見形之不變而不知其質之已遷，則疑今茲之日月為邃古之日月，今茲之肌肉為初生之肌肉，惡足以語日新之化哉！”（《思問錄外篇》）日月如此，宇宙亦如此。萬物的永恆性體現在類以相續的綿延過程之中，而日月宇宙的永恆性則是“質日代而形如一”的（同上）。

其三，宇宙在時間上是永恆的、空間上是無限的。如果承認宇宙有“初生之始”與“皆盡之終”，那麼宇宙的無限性與永恆性便被有限性與非永恆性取代了。王船山有關宇宙無限性的思想傾向，大致屬於黑格爾所厭倦而給以否定的惡無限性。這種惡無限性正確地看到無限是由有限構成的無限過程，如王船山說：“宇宙者，積而成乎久大者也”，“天地之可大，天地之可久也。久以持大，大以持久。”（《思問錄內篇》）宇宙被看作是一個發散着的無限。在方法論上，王船山主要從有限性規定的相對性上把握無限。他說：“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。惟其日生，故前無不

生，後無不至。”（《周易外傳》卷二）但他不瞭解無限性本身是一個矛盾，是多種規定的統一。他雖然大講“日生之化”，却不能接受無限中多樣性之間的質的轉化與變異。因此，王船山不能不否定傳統的宇宙發生論與衍化論。

其四，在批駁“天開于子”、“地辟于丑”、“人生于寅”時，王船山說：“吾無此邃古之傳聞，不能徵其然否也。”在批駁“酉而無人，戌而無地，亥而無天”時，他又說：“吾無無窮之耳目，不能徵其虛實也。吾無以徵之，不知爲此說者何以徵之如是其確也！”（《思問錄外篇》）他認爲一切真知都應當而且可以通過實證的辦法加以證明，“前古有一成之迹，後今有必開之先”（《尚書引義》卷五），過往的事情有“一成之迹”可察，將來的事情有“必開之先”的徵兆可推，而有關宇宙之始與終，完全是愚者的妄意揣測，毫無實證可驗。向傳統宇宙發生論與衍化論要求實證，這是近代社會的權力，否則它將決不可能進入近代科學的殿堂。

王船山以“天地不先，萬物不後”（《周易外傳》卷七）的結論，終結了傳統宇宙發生論與衍化論在觀念上兜圈子的局面。他的“推故而別致其新”的發展觀，被限定在“類以相續爲蕃衍”（《周易外傳》卷二、卷四）的範圍之內；他的無限性觀念亦以類的不變性爲發散條件，而表現爲具有明顯靜態傾向的惡無限；他要求一切科學結論必須建立在實證基礎之上，而否定任何無法“徵其虛實”的揣測之辭。他對方以智父子重視“質測之學”的研究方向給予了很高的評價，肯定方氏父子的“質測之學，誠學思兼致之實功”（《搔首問》）。他對當時傳入的西方文化本不以爲然，但對利瑪竇的望遠鏡及其“遠近測法一術”却不敢妄加否定。在他看來，由望遠鏡測得的天體遠近狀況，具有無可辨駁的可靠性。在這個問題上，我們似乎看到王船山儼然像一位站在近代科學門口的衛士，擋住了傳統宇宙發生論與衍化論的進路。

## 二 在天體結構方面，以宇宙的無限性反對宇宙的有限性

在天體結構方面，中國傳統天文學大致經歷過三次大的變革。第一次變革是春秋戰國百家爭鳴時代，由天圓地方觀念的發展而形成的蓋天說佔據了天文學的統治地位，宣夜說與渾天說的雛形雖已出現，但尚未受到重視。第二次變革是由西漢末以後逐漸取得壟斷地位的渾天說，洛下閎、鮮于妄人、耿壽昌等人倡之于先，張衡總其大成于後，形成了地心說統治中國天文學一千七百餘年的局面。第三次變革是北宋中期張載關於地體系統與天體系統的提出，有可能突破地心說的傳統認識。

王船山的天體結構思想，大體以改造渾天說為主，相容宣夜說的部分內容。王船山在比較蓋天說與渾天說時，持渾蓋合一、渾優于蓋的觀點。他認為：“乃渾天者，自其全而言之也；蓋天者，自其半而言之也。要皆但以三垣二十八宿之天言天，則亦言天者畫一之理。”（《思問錄外篇》）意謂渾蓋可以合一。王船山還正確地看出，渾天說較蓋天說為優，具體表現在以下兩個問題上：第一，渾天說主張宇宙是無限的，而蓋天說則持宇宙有限論。張衡《靈憲》說：“過此（指恒星天）而往者，未知或知也。未知或知者，宇宙之謂也。宇之表無極，宙之端無窮。”而蓋天說却認為“天不滿西北”，王船山說：“推其說，則北極之北，經星之所不至，當不得謂之天，故曰：‘天不滿西北’。然則極北之蒼蒼者果何名邪？此其說之窒者也。”（《思問錄外篇》）第二，渾天說與蓋天說的根本區別在于，渾天說認為天的回轉軸是傾斜的，天回轉于地之下面；而蓋天說不相信天的回轉軸是傾斜的，不相信天會回轉到地的下面。王船山說：“（蓋天

說)以赤道爲部尊,南北二極爲垂溜,則赤道之中當恒見而不隱,北極出地上,當以日推移而不恒見。而今反是,則倚蓋之譬,可狀其象而不可狀其動也。此渾天之說所以爲勝。”(《思問錄外篇》)

王船山對宣夜說的汲取甚不足道,並未超出“天了無質”,“日月衆星自然浮生虛空之中,其行其止,皆須氣焉”之類最爲一般的追敘(《晉書·天文志》),對先秦兩漢的文獻缺乏充分的歸納和總結,即使涉及也多爲曲解。如《道德經》建構的宇宙橐籥模型,把宇宙看作是陰陽未分之氣織成的無限的恢恢天網,天體的運動如同橐籥的抽動,“虛而不屈,動而愈出”,呈現爲收縮與膨脹的來回震盪。《道德經》的橐籥模型,是宣夜說早期的宇宙動態模型。由于這個模型對於制定曆法沒有多少實際效用,因而在我國古代天文學史上未能得到應有的重視,王船山雖然注意到這個模型,但他却未能把握到這個模型的真諦。他說:“老氏以天地如橐籥,動而生風,是虛而能于無生有,變幻無窮;而氣不鼓動則是無,是有限矣,然則孰鼓其橐籥令生氣乎?”(《張子正蒙注》卷一)實際上,《道德經》並不需要證明宇宙氣場的產生原因,因爲這個氣場是被設定的宇宙起點與歸宿,是“先天地生”的“恒道”,是“天地之母”或“天地之根”。天地生萬物,而天地與萬物都是非永恆的,最後都要復歸于“恒道”。《道德經》的橐籥模型是現代宇宙學超弦高維震盪理論的先驅,與“虛而生氣”之說風馬牛不相及。但王船山也有兩點可取之處:一是他時時保持着對宇宙有限論的警惕;二是涉及橐籥鼓動的力量來源問題。《道德經》認爲“恒道”是“象帝之先”就存在着的,因此令其鼓動的當然不是上帝,那麼“鼓其橐籥”的力量究竟是什麼呢?按照《道德經》“道法自然”的觀點,這個力量應當是氣場本身自自然然發揮出來的。這樣似乎什麼也沒有回答,但在先秦它把什麼都回答出來了。王船山的用意在于抓住那只鼓動橐籥的手,但他不知道,作爲一種模型,它的目的僅在于形象地說明宇宙氣場的震

盪而已。宣夜說不可能在近代科學中找到駐足的地方，而當代宇宙結構學却可以從中發現一些相似之處。

王船山在宇宙結構學上跳不出地心說的圈子，因此無論他在改造渾天說與汲取宣夜說方面有沒有成就，都與近代天文學存在着遙遠的距離。但他的哲學思考却與西方近代天文學家們有一致之處。同他對待傳統宇宙發生論與衍化論一樣，他從惡的無限性看待蓋天說和宇宙橐籥模型，認為二者都把無限的宇宙局限在有限的範圍之內。而以宇宙的無限性反對宇宙的有限性，正是西方近代天文學思維方式的顯著特徵之一。

### 三 五星發斂之術與地球中心說的衝突

關於宇宙中星際之間的關係，北宋張載對傳統認識有兩點重大突破。第一，張載認為，可以將宇宙中的各種星體劃分為兩大系統：河漢、三垣、二十八宿在內的恒星屬天體系統；“日月五星逆天而行，並包乎地”，屬地體系統（《正蒙·參兩篇》）。王船山注意到，“以經星屬天，以七政屬地，乃張子之創說”（《張子正蒙注》卷十）。第二，所謂“天”，即“清虛一大”之“太虛”是不動的。“太虛無體，則無以驗其遷動于外。”河漢、二十八宿等恒星“純系乎天”，雖“與浮陽運旋而不窮”，其自身也是不動的。因此，“在天而運者，唯七曜而已”。他雖多次援用曆家“天左旋”之說，却並不認為這是一個可靠的結論。所謂“天左旋”，只是“地氣乘機左旋”所造成的視運動，因而是“不考日月出沒、恒星昏曉之變”的“至粗之論”。他對日月五星右轉之說亦持否定態度，認為“地在氣中，雖順天左旋，其所繫辰象隨之，稍遲則反移徙而右爾；間有緩速不齊者，七政之性殊也”。故七政右轉之說是由視覺所導致的錯誤結論（以上均見《正蒙·參



兩篇》)。

張載的上述見解是以地球有自轉運動為基礎的。他說：“凡圓轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也。”(同上)王船山在作《張子正蒙注》時敏感地意識到，張載的地動說是否定“天左旋”的重要依據，而地動說在他看來是不合常理的。他說：“此直謂天體不動，地自內圓轉而見其差，于理未安。”“地之不旋，明白易見，竊所未安。”(以上《張子正蒙注》卷一)第谷因未能解決地球的自轉與公轉，結果導致他的地球——太陽雙中心說。張載的地動說，僅限于地球的自轉。這個問題的解決，意味着渾天說有關天的回轉軸的傾斜，實際上只不過是地球自轉軸的傾斜罷了，除了一部分需要通過地球繞太陽公轉才能回答的問題之外，相當一部分視運動都可以從逆向上推導出它們的真運動來。王船山因為不能接受地球自轉說(甚至連地是球體的結論都使他大鑽了一通牛角)，使他對天體的認識始終離不開視運動的約束。哥白尼太陽中心說的確立，從認識論的意義上說是透過視運動走向真運動的結果，而實現這一認識轉換的前提則是對地球自轉與公轉的把握。張載于11世紀已經將地球的自轉與“天左旋”的視運動聯繫起來思考，向太陽中心說跨出了可貴的一步。除了朱熹表示過讚賞之外<sup>①</sup>，天文學家却沒有任何反響。王船山雖然作出了反響，可惜他持的是反對態度。

關於日月五星究竟是右轉還是左旋的問題，他在《思問錄外篇》中說：“夫七曜之行，或隨天左旋，見其不及；或迎天右轉，見其所差。從下而窺之，未可辨也。”<sup>②</sup>七曜“隨天左旋，見其不及”，是

① 《朱子語類》卷二：“橫渠說日月皆是左旋，說得好！”“橫渠曰：‘天左旋，處其中者順之，少遲則反右矣。’此說最好。”“某看天上日月星不曾右轉，只是隨天轉。天行健，這個物事極是轉得速。”朱熹雖表贊賞，却僅得其表皮，而未明其真諦。

② 以下凡引自《思問錄外篇》，不一一出注。

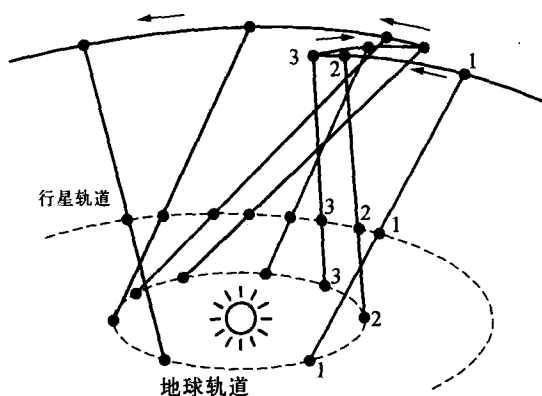
張載新見；七曜“迎天右轉，見其所差”，是曆家舊識。人在下面僅憑目力觀察，的確很難對這兩種看法作出選擇，于是他企圖借助新法的觀測結果，作為判斷依據。他說：“遠鏡質測之法：月最居下，金、水次之，日次之，火次之，木次之，土最居上。”所謂“居下”、“次之”、“居上”云云，是就其與地球的距離遠近而言。“故近下者行速，高則漸緩。月之二十七日三十一刻而一周，土星之二十九年一百五日有奇而一周，實有其理，而為右轉亡疑已。”以行星的公轉周期不可能證明行星的公轉方向。實際上，太陽系所有行星的公轉方向，在北方的天空看起來都是逆時針的，即都是左旋的。王船山說：“西洋曆家既能測知七曜遠近之實，而又竊張子左旋之說以相雜立論，蓋西夷之可取者，唯遠近測法一術，其他則皆剽襲中國之緒餘，而無道理之可守也。”他自己不懂得視運動與真運動的區別，反指斥西法無道理可守，這當然不屬於哲學上的欠缺，而是由于天文知識不足所造成的結果。

王船山在論日、月、五星“近下者行速，高者漸緩”時說：“蓋凡行者必有所憑，憑實則速，憑虛則遲。氣漸高則漸益清微，而憑之以行者亦漸無力。”王船山好不容易擺脫了張載的陽速陰緩、七政性殊之類籠統抽象的說理，使他的論點多少涉及到力學方面的日常感受，可惜他與張載一樣，都把行星運動的自身速度與行星公轉周期的快慢相混淆了。行星公轉的周期主要決定于行星同太陽的距離，距離越近，公轉越快。公轉的快慢與行星自身的運動速度雖有一定關係，但却是內涵完全不同的兩個概念，公轉的快慢並不直接反映行星自身運動的速度。

王船山在一知半解的狀態下徜徉于天文學的衆多領域，常常從有可能通向近代的入口遊離開去。如他在談到日月發斂時，認為就東西向言，日行敏而月行鈍；但就南北向言，則月行疾而日行緩。由此本可推出日行月行皆有贏縮，進而確定黃道、白道為橢圓

軌道,但他却拒絕承認日行有贏縮,認識當然就無法再深化了。又如他曾由日月之發斂推測五星的發斂,說:“乃五星固各有其發斂,則去黃道之近遠與出入乎黃道亦各自有其差。太白于五星光芒最盛,去黃道近,則日出而隱;其或經天晝見者,去黃道甚遠,則日不能奪之也。然則使置五星發斂之術以與太陽互算,則太白經天亦可推測之矣。”王船山的這個意見若能真正實現,那麼太陽中心說有可能在 17 世紀的中國獨自形成。可惜,王船山還不知道實現這個意見的難點在何處。

以前的曆法之所以沒有步五星發斂之術,是因為五星(其中除水星離太陽近而不易覺察外)並非一直自西向東順行,每年都會出現一段由東向西的逆行,從順行改逆行和從逆行改順行時,又會前後出現兩次好像停留不動的現象,古代天文記載稱為留或守(見圖八)。在地心說占統治地位的時期,這種現象是無法得到正確回答的,因而五星發斂之術不可能形成。有關行星的順行、逆行、留守,我國自漢代以後有過許多記載,如漢魏伯陽《周易參同契》:“熒惑(即火星)守西,太白(即金星)經天。”《吳書》:“吳孫權赤烏十三年



圖八 外行星運動圖解

(250年)五月,熒惑逆行入南斗。”《晉書》:“晉惠帝元康三年(293年)四月,熒惑守太微六十日。”“晉安帝義熙十一年(415年)八月庚申,太白順行,從右掖門入太微。”所有這些現象長期來一直不能得到科學的解釋,而哥白尼却由此發現行星是沿着與地球同心的圓圈在運動,這些圓圈的同心就是太陽。<sup>①</sup>

自11世紀張載提出以七政屬地的地體系統和地球自轉說,到17世紀王船山提出應當研究步五星發斂之術,却一直沒有出現對早有記載的行星順行、逆行、留守現象的理論探討,而始終讓這些現象與災異說連成一體,未能完成所謂地體系統的中心轉移的認識。中國古代天文學臨近了近代的門檻,却無法跨出這關鍵性的一步。以致當哥白尼宣布太陽中心說以後的一個多世紀內,我們還深深陷在地球中心說的泥淖中不能自拔。

#### 四 注重實證的制曆傾向

中國曆法從先秦到明清之際經歷了漫長的獨立發展階段,到王船山接觸曆法時,已有包括古六曆在內的一百零一種之多,其中只有徐光啓的新法曆、王錫闡的曉庵曆、湯若望的時憲曆屬中西合法的產物。中國古代曆法,不只限于年月日的推算,還包括預測日月蝕以至五星運行等廣泛的內容在內。因此,中國曆法的不斷改進,鮮明地反映出中國天文學發展在各個階段所取得的最新觀測成就。

王船山在曆法方面涉及到三統曆、後漢四分曆、大衍曆、授時

---

<sup>①</sup> 哥白尼《天體運行論》第一卷九:“如果我們把太陽的運動轉移給地球,把太陽看作是靜止的,那麼星球早晚的起落將不受影響,而行星的停留、逆行和順行則不是起因於它們自身的運動,而只是地球運動的反映。於是,我們認為,太陽是宇宙的中心。”

曆和時憲曆等，其中談得較多的是授時曆和時憲曆。提出的主要問題有曆元、歲差、經朔與定朔、恒氣與定氣、二十四氣次序、黃道與白道的交角、二十八宿與十二次的關係等衆多方面。

王船山說：“上古曆元天正，冬至之日以甲子始，故可因仍鱗次，至于今而不爽。……古人之置曆，元非強用推測爲理，以求天之合也。郭守敬廢曆元，趨簡而已。曆元可廢，則甲子將誰從始哉！古法有似徒設無益而終不廢者，天之用不一端，人之知天不一道，非可徑省爲簡易。”郭守敬所廢的並非曆元，而是上元。古人治曆特別注重曆元，作爲起算的始點。曆元之外，還要求有一個特定的時刻作爲上元（即上古曆元）。這個特定時刻即是甲子日夜半朔旦冬至，且正逢出現日月合璧、五星連珠的天象。這個要求過于理想，從而使上元積年的推算成爲一件十分繁重的事情。當然，由于需要許多天文資料的滿足，這個過于理想的要求在客觀上推動了中國古代天文觀測的發展。元郭守敬制定授時歷時，廢除了上元積年的繁瑣推算，僅取至元十八年（1281年）辛巳歲冬至爲曆元，大大簡化了運算過程。以後，徐光啓的新法曆、王錫闡的曉庵曆、湯若望的時憲曆，都步郭守敬之後，廢除了上元積年的推算。廢除上元無損于制曆。王船山反對廢除上元，理由過于籠統含混，且將曆元等同于上元，頗有些混亂。推其意在于指斥時憲曆當時尚沒有定曆元，而以郭守敬墊背。<sup>①</sup>

王船山對經朔、定朔是有一定瞭解的。他說：“古之爲曆者，皆以月平分二十九日五十三刻有奇爲一朔，恒一大一小相間，而月行有遲疾未知審焉，故日月之食恒不當乎朔望。”“至祖冲之諗知其疏，乃以平分大略之朔爲經朔，而隨月之遲疾出入于經朔之内外爲

<sup>①</sup> 時憲曆自順治二年頒行，直到康熙二十三年《曆象考成》編定時才確定以這年的甲子爲曆元。《思問錄外篇》當在這年之前寫成，其上限應在《張子正蒙注》完成之後，上文已有內證。

定朔，非徒爲密以示察也，以非此則不足以審日月交食之貞也。”知道月有遲疾並建議廢經朔而用定朔的，在祖冲之之前有後漢劉洪、南朝宋何承天，祖冲之之後有隋劉焯，因而並非祖冲之一人之見。最早使用定朔和定氣這兩個術語的是劉焯的皇極曆，而真正實行定朔的則遲至唐戊寅曆才開其端。

對恒氣與定氣，王船山的知識就顯得非常貧乏了。他說：“西洋夷乃欲以此法（指月行有遲疾）求日，而制二十四氣之長短，則徒爲繁密而無益矣。”他根本不知道，5世紀北魏末年張子信避居海島，曾以渾儀測候，早已得出日行有盈縮的結論，隋劉焯據之以立盈縮躔差法，唐一行僧復加密測，推斷定朔定氣，使日月食的推算法有了很大改進。可以說，張子信的測候功績，並不在16世紀丹麥天文學家第谷之下。王船山却以爲日行有盈縮是西人的發現，且妄加貶斥，未免過于輕率了。他說：“其說（指時憲曆）大略以日行距地遠近不第，遲疾亦異，自春分至秋分其行盈，自秋分至春分其行縮，而節以漏准，故冬一節過于十五日者十五刻有奇，夏一節過于十五日者七十二刻有奇。乃以之測日月之食，則疏于郭守敬之法而恒差。”時憲曆在測日月之食方面疏于郭守敬之法，問題並不出在使用定氣。從唐太衍曆以後的曆法，包括授時曆在內，都是使用定朔與定氣預測日月食發生的時刻。時憲曆的改革在於不僅推日月之食使用定氣，而且注曆（即對二十四氣時刻的確定）也用定氣。日月之食方面的疏失，後由戴進賢等人修改《曆象考成》的日纏月離表便得到了克服。王船山攻擊時憲曆“以巧密誇長”、“徒爲繁密而無益”，果其不知精確測定二十四氣之長短對農業生產的意義？抑或出于偏見而故唱反調？

古人把周天分爲十二次，目的是爲了觀測七政運行和節氣的早晚。至春秋末期，十二次用了歲星（即木星）所到的位次，作爲干支紀年的標準。歲星約十二年運行一周天，正好每年行經一次。

十二次的名稱是：壽星、大火、析木，在東方；鶉首、鶉火、鶉尾，在南方；降婁、大樑、實沈，在西方；星紀、玄枵、鯀訾，在北方。以十二次紀年，稱歲星紀年法。王船山說：“歲之有次，因歲星所次而紀也。”說的便是這種歲星紀年。漢以後，又有以太陽所到的位次，為確定節氣的標準，這就是後世所謂的太陽過宮。徐光啓改歷時，因為使用定氣，便以每月交中氣的時刻為太陽過宮時刻。徐光啓使用的雖是中文十二次的名稱，列表却採用了西方十二宮的度分，自然與中國十二次相應二十八宿的分配不相吻合。湯若望的時憲曆依樣葫蘆，無怪王船山對此發了一大通議論，以為新法不懂歲差，死守漢唐之法，不知“變古而立今”。他不知道西方天文學有與十二次很相似的十二宮，除了度分略有差異之外，創始的原因和應用的方法都大致相同，誤以為新法因不懂歲差而造成了混亂。他說：“自歲差之法明，堯時冬至日在虛，周漢以後冬至日在斗，而今日在箕三度矣。治曆者不為之通變之術，仍循漢唐之法，以危十二度起至女二度為玄枵之次，其辰子；女二度起至斗二度為星紀之次，其辰丑；斗二度起至尾三度為析木之次，其辰寅（餘九次因此）。則是大寒之氣，日在牛三度而加丑，在天之丑值日之午，酉加戌，卯加辰，不得謂之為星紀矣。方足月也，斗柄指丑，而人之以十二次分之者乃在子，不亦成乎！”他在指出新法的這種毛病以後，進而認為：“用今之曆，紀今之星，揆今之日，因今之時，定今之次，自當即今冬至日在箕三度至牽牛四度為丑，牽牛三（蕭案：三當為五）度至危六度為子，危七度至東壁三度為亥（餘九次准此）。歲差則從之而差，所不可差者，斗柄所建之方而已。”徐光啓以中西合法造成的混亂，後來梅文鼎作《曆學疑問》、江永作《中西合法》，融會中西，詳較得失，並將十二次與十二宮進行對照，自此以後中西合法的混亂自然冰釋。王船山雖不明瞭混亂造成的原因，但能看出這種混亂，已不屬門外之言，其立意亦無可厚非。尤其是他對歲差之法的

重視，強調“名從實起，次隨建轉”，“用今之曆，紀今之星，揆今之日，因今之時，定今之次”，當以今冬至日躔位置爲據，不可拘泥陳法的思想，在一定意義上表現出注重實證的傾向。

王船山關於曆法方面的議論，大致已如上述。還有一些純屬知識性的失誤，另一些說得不錯的亦無關宏旨，本文不再列舉。王船山曆法方面的矛頭所向，主要針對中西合法的時憲曆，他不僅指斥時憲曆中的西法，同時也常常牽累到其中的中法。他在這裏表現出明顯的民族褊狹心理，遠不及徐光啓、王錫闡、方以智、梅文鼎等人之眼界開闊。這種民族褊狹心理，常常使他在正確的思路下推導出錯誤的結論來，如從肯定定朔的正確的思路推導出否定定氣的錯誤結論等，不能對所議論的問題做出全面的冷靜的科學探討。

## 五 “在天者即爲理”，不能强天以合人

王船山的哲學思想中有一個著名的命題：“在天者即爲理。”有人認爲這個命題是一個抽象的精神觀念，是宋明理學所謂“天命”的翻版。其實這個命題是從他有關“神”與“化”的關係中推導出來的一個重要結論。“神行氣而無不可成之化”（《張子正蒙注》卷二），無論人們的好惡如否，一切偶然發生的變化，都有必然的因素存在其中，即都有它存在的理由與內在依據。人們常常以私意爲測度，把偶然出現的某些不合己意或現成之理的東西稱爲“妄”，而實際上“妄”之中有“无妄”，其“縱橫出入，隨感而不憂物之利，則人所謂妄者，皆无妄也”（《周易內傳》卷二）。“在天者即爲理”，正在于強調應當尊重客觀事實，不能强天以合人。

在探討天文學時，他也常常運用這個命題，我們可以從他對這



個命題的具體運用中，體會出其中的深意。

在辯張載日疾月遲之說時，他說：“張子據理而論，伸日以抑月，初無象之可據，唯陽健陰弱之理而已。乃理自天出，在天者即爲理，非可執人之理以強使天從之也。理一而用不齊，陽剛宜速，陰柔宜緩，亦理之一端耳。而謂凡理之必然，必齊其不齊之用，又奚可哉！”討論日速月遲或月速日遲是就視運動範圍展開的，而無論張載或王船山却都把它放在真運動的意義上對待，因此這兩個論點在天文學上都是錯誤的。拋開天文學這個現在已經成爲常識的具體問題，單獨品味一下這兩位思想家的論據，那麼我們將感受到，在王船山的思想中已經萌動着某種新的意境。他認爲，“陽剛宜速，陰柔宜緩”的傳統理論只具有相對的真理，不是任何分陰分陽的事物的運動都可以用這個“理”來決定速緩的。他還以五星的運行作了進一步論證，說：“且以理而求日、月，則亦當以理而求五星。日、月隨天而左，則五星亦左矣。今以右轉言之，則莫疾金、水，而莫遲于土。若以左旋言之，則是鎮星日行一周而又過天者二十八分度之二十七矣。謂天行健而過，土亦行健而過乎？是七曜之行，土最疾，木次之，火次之，金、水、日又次之，其劣于行者唯月而已。金、水與日並驅，而火、木、土皆逾于日，此于日行最速、太陽健行之說又何以解邪！”此駁張載左旋之說與其所持日行速之理相背，意在說明陽疾陰遲之理于五星運行亦不適用。再就日、月與五星之間的傳統關係言，“日，夫也；月，妻也。妻讓夫得矣。日月，父母也；五星，子也。子疾行而先父，又豈理哉！”如果妻讓夫而日疾月遲可通，那麼“子疾行而先父”又不可通了，是以父母子女之理喻七政疾遲亦不可解。如果硬要以陽疾陰遲之理論證七政左旋的話，那麼結論可能剛好相反。他說：“姑無已而以理言，日，火之精；月，水之精也。三峽之流，晨夕千里；燎原之火，彌日而不逾乎一舍。五行之序，水微而火著，土尤著者也。微者輕疾，著者重遲，土

愈著而愈鈍矣。抑水有質火無質，日月非有情于行，固不自行，大氣運之也。有質者易運，無質者難運，難易之分，疾徐因之。陽火喜紆，而陰水怒決，陰之不必遲鈍于陽，明矣。然此姑就理言之，以抑陽疾陰遲之論耳。”儘管以輕疾重遲可以得出與張載不同的結論，但輕疾重遲之理也有局限。“若夫天之不可以理求，而在天者即爲理。”他認爲，由于傳統陰陽屬性之類的理論有很大的局限性，使它難以承擔有關天體運動的正確解釋，如果堅持“以心取理，執理論天”，那麼“天未有不窮者也”，人們對天體的認識就不可能得到發展。可見，“在天者即爲理”無疑是一面擺脫傳統觀念制約和束縛的旗幟，可以促使人們從天體的客觀實際中去探求新的解釋。王船山從這裏邁出了極微小的一步，甚至是不易爲人覺察的一步，但那却是通往近代的極其可貴的一步。

王船山對待傳統思維觀念的態度，還表現在對五行生克說的否定。他在評價《素問》五運說時，認爲諸家之說中，唯有《素問》能“見天地之化而不滯五行之序”，“賢于諸家遠矣”。他說：“甲己土，乙庚金，丙辛水，丁壬木，戊癸火，以理序也。天以其紀善五行之生，則五行所以成材者，天之紀也。土成而後金孕其中（雖孕而非其生）。土金堅立，水不漫散而後流焉。水土相得，金氣堅之，而後木以昌植。木效其才，而火麗之以明，故古有無火之世，兩間有無木之山磧，無無金之川澤，而土水不窮（砂石皆金屬也）。自然而成者長，有待而成者稚，五行之生雖終始無端，而以理言之，則其序如此。故知五運者，以紀理也。”五運之土、金、水、木、火，只是以理所紀之序，實際上是無所謂先後之分的。“地主氣，則渾然一氣之中，六用班焉而不相先後。同氣相求，必以類應，故風木與陽火（君火）相得也，陰熱（相火）與燥金相得也，濕土與寒水相得也。相得則相互，故或司天，或在泉，兩相唱和，無適先也。以類互應，均有而不相制，奚生克之有哉！倘以生克之說求之，則水，土克也；金，火克

也，胡爲其相符以成歲邪！理據其已成而爲之序，而不問其氣之相嬪，故以土始，不以水始，亦不以木始，非有相生之說也。氣因其相得者而含，風興則火熖，火烈則風生，熱熖則燥成，燥迫則熱盛，濕蔭則寒凝，寒噓則濕聚，非有相克之說也。”五行生克說是傳統思維方式中用以把握複雜系統之間的一種功能模型，在中醫學中是不可或缺的基礎理論，此外在天文、軍事、倫理、術數等領域得到廣泛採用。而王船山以堅定的態度否定五行生克之說，認爲“凡爲彼說，皆成戲論，非窮物理者之所當信”。反映出他力圖掙脫傳統思維方式的趨向。

陰陽說與五行說，是中國傳統思維方式中兩大支柱，前者偏向于分析，後者側重于綜合。但當人們將陰陽說某一原理諸如陰陽屬性中的陽速陰緩當作僵死教條到處套用時，必然阻礙認識向事物深層次的發展，人們所能得到的永遠只能是一些籠統抽象的模糊印象，而不能真正把握到事物的本質。當人們以五行說對複雜系統之間的關係進行綜合考察時，首先面對的問題是複雜系統之間是否真實存在着這種生克關係，如果只在某些特殊情況下存在這種關係或根本不存在這種關係，那麼五行功能模型便不具有普遍性，甚至根本沒有意義。王船山否定五行生克說的深層原因還在于，當社會進到需要對整體的各個部分作出精確的細微的描敘時，樸素的五行生克說不僅不能勝任這一任務，而且會成爲這一認識深化的阻力。正是基于上述見解，筆者認定，“在天者即爲理”這個命題，並不是一個抽象的精神觀念，它將敦促科學家走出傳統，尋求實證。因此，“在天者即爲理”是一個非常具體的閃光的思想，是 17 世紀我國早期啓蒙思潮必然要出現的理論曙光。

王船山對傳統思維方式取捨的基本傾向，是否定綜合而肯定分析。他的以分析爲主的思維方式又是融動態分析與靜態分析于一體的。崇尚分析是近代實證科學發展的必要條件，王船山在自

然科學上正是由此而表現出對質測之學的重視。王船山在天文學領域未能作出絲毫貢獻,並不是他的思維方式的錯誤,而是他在天文學領域和有關的基礎理論(如力學等)方面知識準備不足的結果,此外他也不具備從事天文質測的起碼條件。科學與哲學本來不能劃等號,對此我們不能苛求。

(此文曾載《王船山學術研討會論文集》(臺灣)輔仁大學出版社 1993 年 10 月,《船山學刊》1995 年第一期。)

論散通會易醫



# 醫易會通與文化進化論

——與李申兄再商榷

讀了李申兄“兼答”拙作的文章(參見《周易研究》1995年第2期),深感有一個理論問題似乎是橫梗在我們中間的障礙,這就是如何看待文化進化論。這個問題雖然在我們兩人的文章中都未明確提出來,而所有的議論實際上都在以它為中心悄悄地展開。因此,與其圍着它繞圈子,不如明確提出來深入討論一番為好。

—

首先,有必要對中醫學的存在形態和中醫現代化所遇到的種種困擾作些探討。

1. 中醫學的存在形態是自然哲學,不是純粹意義上的醫學。與一般自然哲學不同的是,中醫學側重于用氣化論建構人體生理病理等基礎理論,由此而深入到宇宙結構、四季遞遷、氣候變化,以及大小宇宙的同構性和同步節律、二者之間的信息傳化。于是經

絡腧穴系統、藏象表裏系統、五運六氣天人系統等這些不能用直觀途徑認識和理解的種種理論逐漸完善起來。這些理論不僅在當時無法證明,即使在科學如此昌盛的當代,它們依然還是一些令人迷惑不解的謎。張介賓曾說:“醫者,意也。”不少人對這個說法有異議,然而這個說法却準確地說出了現在許多人不願意正視的中醫學的存在形態,即無論從生理、病理、診斷和治療上看,中醫學都不是人們想像中的所謂純粹醫學,而仍然只能是一門自然哲學。

2. 在古代醫學中,中醫學與古希臘、羅馬醫論的理論層次是否相同?李申兄認為“《內經》或中醫的最大特點是整體觀念”,並說這個特點是一切古代醫學(如古希臘的希波克拉底、古羅馬的蓋倫等人的醫學)共同具有的。把中醫與古希臘、古羅馬醫論放在同一理論層次上考察,是不可能把握中醫理論實質的。古希臘、古羅馬時期的整體觀,只是一種朦朧的直觀的粗澀的整體觀;而中醫至《內經》成書時,早已跨過了這一階段,並在古代醫療實踐條件範圍內進行過分析類型的研究,然後憑藉傳統文化所能提供的綜合型思維方式對分析型研究的成果進行綜合整理,初步建構了獨具特徵的理論體系。中國的傳統醫學作為一門自然哲學,自身已在古典的範圍內走完了由朦朧的直觀的整體觀到分析再回到綜合的否定之否定的過程。《內經》不是成于一人一時的著作,從中我們可以找到這一過程中各個階段的代表作。皇甫謐著《甲乙經》時,批評《內經》“其論遐遠,然稱述多而切事少”,正是對《內經》中存在的那些早期的粗澀的整體觀念和水準參差不齊的認定,所謂“刪去浮辭,除其重複”,亦不過是去粗取精而已,不存在對《內經》基礎理論的否定問題。

李申兄注意到,“中醫學建立之初,中國古代醫學家就極力想瞭解人體各部分的結構和功能。《內經》中記載着人體各部,包括內部器官的大小、形狀、長短、重量、位置、顏色,這是古人曾作過解



剖的證明。”但李申兄却没有注意到這正是中醫在古典醫學範圍內走過的分析階段，更對在此基礎上形成的綜合醫學不以為意，甚至深為中醫未能在解剖學基礎上得到發展而遺憾。中醫為什麼未能選擇解剖學作為理論基礎？這是因為它在綜合階段完成了對經絡腧穴系統和臟象學說等的認識，這些學說較之解剖學更深地揭示了人體生命現象的奧秘。

李申兄多次說到《內經》作為中醫基礎理論著作，並不總是受到醫家器重，“張仲景以後，直到孫思邈，《內經》很少有人過問”，“幾百年間，《內經》受到了冷落，人們所注意的，主要是方劑和藥，能治病就行”。如張仲景就不怎麼受《內經》的限制，皇甫謐甚至直言不諱地批評了《內經》，孫思邈講的都是方劑，好像中醫學已成為從自然哲學中分離出來的純粹醫學。《內經》果然在這幾百年間受到冷落了嗎？中醫基礎理論在這期間就成了贅疣而遭到醫家的拋棄了嗎？

《漢志》存目有一本書稱名為《黃帝太素》，共二十卷。顏師古注：“劉向《別錄》云：或言韓諸公孫所作。”班固則去掉《別錄》“或言”二字，徑直說為“六國時韓諸公子所作”，這個說法是靠不住的。錢超塵先生在比較了古本《太素》與楊上善《黃帝內經太素》的篇名與卷數之後認為，楊上善的《太素》，是在古本《太素》的基礎上，“將大篇化小，詳加注釋，撰成《太素》三十卷”。這說明古本《太素》是西漢人在《內經》編成之後，又打破原來篇章結構，按內容作了一次分類編纂。至隋朝，楊上善又據之作了詳盡注釋，何嘗冷落過？唐朝王冰補入的七篇大論，學者們認定約在西漢末已成篇，那裏面也沒有什麼藥方，可見中醫基礎理論也沒有被拋棄，反而得到進一步發展。《內經》在治療方面針灸講得多而湯藥涉及少，這本身與本草學發展的狀況有關，脈學和針灸等方面的說法也較紊亂。後出的著作補足這些缺陷是很自然的現象。這正是《內經》的發展，而

不是受到冷落。仍以皇甫謐的《甲乙經》為例，該書屬於編輯性質的針灸書，第一卷“精神五臟論”，就是將《靈樞》的本神篇、九針論，和《素問》的舉痛論、五臟生成論、宣明五氣篇、陰陽應象大論等篇之內容集中在一起，以系統說明精神五臟的形成、生理和病理等基礎理論。至于針法、針感、禁忌和補瀉手法等，也都以《內經》為主要編輯對象，這難道可以說成是對《內經》的冷落？

3. 中醫學既然是一門在古代醫學中遠較古希臘、古羅馬理論完善且醫術高超的自然哲學，那麼它在近現代的發展趨向就不應以西方醫學的發展模式作為唯一的衡量標準。西方古代醫學所具有的僅僅只是一些粗澀的整體觀念，所以當西方近代文明興起的時候，很快便被分析科學所獲得的各種細節描敘所取代。中醫學却没有這麼容易，它所具有的整體觀念是通過綜合思維方式所得到的衆多觀念中的一種，而且深入到醫學理論和醫療實踐之中，造成了直到今天還無法用分析手段使其脫離自然哲學而成為獨立存在的實證醫學。

李申兄說：“《內經》以後，無論中醫理論有多少變通，可說都是小修小補，超不出《內經》的框子。真正有所突破的是吳有性。他從醫療實踐中發現，致病的原因乃是別有一種異氣，而主要不是傷寒。循着吳有性的方向，中醫理論可望有根本突破，可惜歷史未能給中醫這樣的機會。當西方突破希波克拉底、蓋倫醫論而發展新醫學時，我們中醫却又轉回了自己的起點。”為什麼歷史未能給中醫這樣的機會呢？在李申兄看來，是“吃了誇大哲學作用的虧”。吳有性所創的戾氣學說，以傳染病為主要研究對象，其成就不僅豐富了中醫的病因論，而且在辨證和用藥方面都為中醫學提供了新的途徑，其中有些傳染病的藥物治療離開了中藥的傳統配方至今尚無其他藥物可以取代。吳有性的戾氣學說未能發展成為實驗醫學，不是誇大哲學作用造成的，根本的原因在於當時缺乏絲毫的實

驗手段(諸如顯微鏡之類)。相反,在沒有實驗證明的情況下,吳有性的戾氣學說得以生存,倒是得益于中醫學的自然哲學形態。由于戾氣學說不能取代六氣致病論,也不能被六氣致病論所淹沒,因此後來被作為溫病學說的一個分支而得以保全。清人吳瑭說:傷寒與溫病之辨,是“水火兩大法門之辨”,亦即“陰陽兩大法門之辨”。可見,溫病學說的形成與發展,標誌了中醫學的進一步完善。李時珍《本草綱目》那樣龐大的百科全書式的本草學著作的出現,以及後人的補充訂誤等,也說明了這一點。因此,當西方突破古典醫學而發展實證的分析醫學時,中醫學仍在自身的形態中進一步充實完善,並沒有馬上轉回到自己的起點。

4. 中醫學的現代化是一個十分困擾人心的課題。如果照李申兄的說法,此事倒也可以化繁為簡。李申兄說:“中醫現代化是否必認識自己本來面目?如同六祖教人成佛先識自己本來面目。”中醫學是一種古代醫學,若主張識本來面目,豈不是向後看!因此李申兄建議,中醫要前進和發展,“第一要從醫療實踐中吸取營養,第二要從現代醫學中吸取營養,第三要從現代哲學中吸取營養”。這樣既堵住了向後看的路,又解決了向前看的方向。但世界上的事情並不都是義無反顧的,有時候又不得不留連再三。

六祖教人成佛先識自己本來面目,那麼凡識自己本來面目之說似乎都成蹈佛之轍。然釋家還有“放下屠刀,立地成佛”之說,堪稱修行徑路,無須識本來面目之煩,只要“放下”即可,是此則不識本來面目也難逃釋家淵藪。既然識與不識釋家都有所言,則取譬類推之法不足以盡理,明矣。歷史上墨家學派擅長此道,但該學派對此法的局限性却有清楚的認識。《墨子·小取》說:“辟(譬)……之辭,行而異,轉而危(詭),遠而失,流而離本,則不可不審也,不可常用也。”因此,中醫現代化有沒有識本來面目之必要,既不能靠取譬推論而定,也不能靠文化進化論的一般原則而定,只能看中醫現

代化這一時代課題是否有這種實際需求。

事實上，無論願意不願意正視中醫現代化有識本來面目之必要，只要具體涉及到中醫學的發展問題，都離不開對它本來面目的起碼認識。如李申兄認為，在技術手段落後的古代，中醫對人體的認識有許多錯誤，“比如腎主生殖、命門、三焦之類”，而“近代醫學已經實現了我們的先人世代追求的目標”，“在這些問題上，應該胸懷博大，以能者為是”。我同意李申兄的原則見解，中醫學應盡一切可能地去學習近代的和現代的所有醫學成就，用以糾正因古代技術手段落後所造成的種種錯誤結論。但如何學習和怎樣才能發現自身的錯誤，則是一個與識本來面目大有關係的問題。

以李申兄所舉的中醫錯誤結論之一例“腎主生殖”而言，李申兄認為糾正這個錯誤，“只須在五臟之旁，實事求是地添上第六臟睪丸，使它主生殖，而讓腎主管泌尿就行了，而不應再講什麼腎藏精之類的囁語”。根據河圖五臟功能模型，“腎藏精”的“精”並非指精子，它是五臟整體功能的組成部分之一，不是用西方有形器官與單項功能對應的分析方法所能把握的。五臟主藏而不瀉，故滿而不能實；六腑主瀉，傳化物而不藏，故實而不能滿。睪丸不具備藏而不瀉的功能，不可能成為“第六臟”。至于腎主泌尿、睪丸主生殖這類通過分析途徑所得的結論，早已包容在中醫學經過綜合所得的五臟整體功能模型之中，至少早一千多年便已實現了近代醫學所追求的這一目標。《靈樞·本輸篇》說的“腎合膀胱，津液之府也”，可證對腎與泌尿之關係的認識非始於近代醫學。睪丸主生殖，中國封建帝王推行了二千多年的太監制度足以對此作出肯定的回答。腎與生殖以及性生活之關係，近代醫學對此一無所知，而現代生理學和病理學證明了中醫這一結論的正確。在中醫與西醫之間，沒有必要抑此揚彼，二者各有所長。但如果不認識中醫本來面目，不僅現代化會成為一句空話，即使要學習西醫之長，也不可

能學到點子上。事實上，越學越少的教訓到處都是，只是缺少這方面的專題調查和研究報告而已。

中醫學的繼續生存，如果說還會遭遇到什麼危險的話，那麼它的表現形式將不再是像民國初期出現過的那種粗暴的行政干預；而在很大程度上有可能出自那種思維方式完全不合拍的真誠的熱心的指導和關懷，以及對本來面目似識非識而又熱衷于攝取各種經濟思維法則及其成果以取而代之的謙虛精神。

5. 從中醫學的存在形態上看，中醫學現代化的根本出路，不在自身的醫療實踐，也不是靠向近代醫學甚至現代醫學學習所能解決的。實踐是主觀見之于客觀的能動行為，行為的效果如何與實踐主體的知識結構和思維水準有着密不可分的關係。因此，中醫通過自身的醫療實踐，在改善藥房管理等諸多條件配合下，有可能實現對歷史最佳醫療水準的回歸，亦有可能在治療新時代出現的某些疑難雜症上取得突破性進展。從這個意義上說，時代需要產生集中醫藥學之大成的人物，以宣告中醫學的終結。但這還不是中醫學的現代化，只是為中醫學現代化營造了一個高起點。

中醫學現代化的首要任務是結束中醫學的自然哲學形態。近代醫學乃至現代醫學承擔不了這一任務，因為它們所遭遇到的不是古希臘、古羅馬時期以朦朧的整體觀為特徵的古典醫論，而是在東方這塊廣袤的大地上實踐了幾千年，並飽經傳統文化各個層面長期熏陶而充分成熟和完善的古典醫學。中醫學依賴哲學維繫並在醫療實踐中行之有效的許多理論，今人可以把它們當作是科學假設，儘可能地采用科學技術的最新成果，設計合理的試驗方案，逐一地加以證明。一旦這一工作完成，中醫學就不再需要哲學的維繫，而真正成為純粹意義上的實證科學了。

要做到這一點並不是十分渺茫的。以經絡腧穴系統為例，幾十年來世界上不少科學家為之做過不少實驗，幾乎都歸于失敗。

但針灸術的有效治療，證明它是一種真實的活生生的存在，這一事實戰勝了近現代人高傲的鄙視，也給那些不屈不撓的科學家們堅定了信念。最近我讀到一則消息，說前蘇聯科學家用一束強光照射人體，在不是穴位的部位，光綫最多只能透入皮下 30 毫米，而用同樣強度的一束光照射某一穴位，却可在距該穴位 100 毫米的同一經絡的另一穴位上，用光電探測器接收到光的訊號。這個實驗證明，經絡腧穴系統是一個具有光纖性質的傳導系統，可以引導光綫彎曲傳送。我沒有條件對此作重復實驗，因此無法對這一實驗的結果表示認同或否定。但我認為這個實驗的設計是合理的，它要證明的是經絡系統所具有的一種獨特的傳導功能，它所傳導的不是有形可睹的實物，而是無法言傳的“氣”。這一功能一旦得到科學證實，那麼中醫的生理病理和辨證論治都將為之改觀。如果對中醫經絡系統的論敘毫無所知，甚至拒絕認識它的“本來面目”，這樣的實驗設計根本不可能產生。反之，若對中醫經絡系統的論敘有詳盡的瞭解，又會對這個設計深感不足，還會提出更周密的設計方案來。

在某種意義上說，中醫學的現代化之日，就是中醫學從自然哲學中分離出來成為純粹的實驗醫學之時。因此，對它的本來面目的認識是一個亟待先行解決的問題，否則它所蘊含的衆多具有潛科學意義的理論，將會被人們當作“囂語”一個一個地遭到遺棄。

6. 中醫學作為一門古典醫學，既未能被近代醫學摧毀，也不能為現代醫學包容，以致于至今尚且安然存在的這一文化現象，足以證明文化進化論的蒼白無力。文化進化論在民國初期就曾遭到中醫學的強烈反擊，它在中醫學面前的敗退，剝奪了它對其他文化現象的隨意濫用。因為它既不能回答一維時間範圍內文化發展的跳躍現象，也不能說明不同空間所造成的多元文化流之間的差異及其交叉會合的條件。

## 二

關於《周易》以及醫《易》會通方面，是李申兄與我分歧最多的地方，但我也只能在簡要說明我對中醫學的一些基本看法之後，才有可能對有關《周易》以及醫《易》會通中的衆多分歧作進一步申敘。

7. 《易》的性質與存在形態。在《易經》時代，它只是一部占筮之書。《易傳》出現以後，在解釋和發揮《經》的占筮依據及其文字系統、數字系統和符號系統時，《經》的占筮形態發生了變化，逐漸演變成爲一部囊括天地人三才之道的自然哲學和社會哲學著作。《易傳》的主要篇章形成于戰國時期，即中國區域文化的合流時期，因此它在自然哲學方面有取于道家，而在人倫與社會思想以及其他方面，則分別有取于儒家、法家、墨家、名家等。《莊子·天下篇》說“《易》以道陰陽”，是看出了《易》在自然哲學方面所達到的新高度的突出層面，決非否定道家自己也是講論陰陽學說的好手。《漢志》以仁義禮智信分屬《樂》、《詩》、《禮》、《書》、《春秋》，然後說：“五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》爲之原。”《易》在這裏則是作爲人倫和社會哲學被強調的。

《易》被當作純粹意義上的哲學，是在明末清初。這個時期西方天文學的各種流派已陸續傳入中國，打破了有明一代天文學的停滯狀態，開闢了中國天文學走向實證科學的方向。徐光啓主持修編的《崇禎曆書》標誌了這一新的起點，可以作爲這一歷史進程的見證。《易》中所講的“天尊地卑”結構以及《周易參同契》修訂的天包地外的“包裹”結構，都已失去了存在的意義。最早把《易》當作哲學看待的不是易學家，而是明代末期的著名醫家張介賓。他

說：“《易》之爲書，一言一字，皆藏醫學之指南；一象一爻，咸寓尊生之心。”《易》之于醫，若“運一尋之木，轉萬斛之舟，撥一寸之機，發千鈞之弩。”張介賓所注重的已不再是《易》的自然哲學形態，而是《易》中所蘊藏的一般性哲學原理，以及《易》的思維方式和包括宋易在內的衆多的思維形式。

然而，《易》中提出的宇宙發生論仍以氣化論維繫着，至今還是現代宇宙學探討的課題。如何解決這一阻礙把《易》當作純粹哲學的最後陰影呢？這個任務是由王船山完成的。他用絪縕而化生的理論，將“太極是生二儀……”的宇宙發生過程，解釋成爲事物由潛在到存在的自我展開的一般過程，並極力否定一千多年來圍繞《繫辭》“太極”論所展開的宇宙發生景象的豐富想像，人爲地使《易》脫離了自然哲學形態，成爲一部純粹的哲學書。但宇宙發生的問題並不會因王船山的否定而消失，而王船山所起的作用在客觀上把這個自然科學方面的問題留給了現代宇宙學家去解決。由此可見，人們現在把《易》當作一部純粹的哲學書來研究，沿習的正是張介賓和王船山的思想路數。

在我看來，李申兄把中醫當作實證科學，又把《周易》當作純粹哲學，在出發點上已經是一種失誤。民國初期，惲鐵樵先生曾在《群經見智錄》一文中說，《內經》和《易經》同建築于四時的基礎上，二者的主要理論都是從自然界最常見的變化現象中得出來的。惲先生是當時著名的醫學家，他沒有把《易》與中醫的關係簡單地歸結爲哲學與自然科學的關係，說明並非所有人都是從哲學與自然科學的意義上理解醫《易》關係的。我這樣說是否想排斥用《易》中的思維方式（包括其中衆多的具有方法論意義的思維形式）來研究醫與《易》的關係呢？並不。恰恰相反，我選擇《易》來識醫，正是看中了《易》的獨特思維方式和結構特徵，即使歷史上從來沒有人講醫《易》關係，也不會動搖我試一試的決心，更何況歷史上援《易》



講醫或援醫講《易》的人和著作遠比李申兄所提到的多出數十倍。

8. 李申兄說：“假如要從哲學中吸取營養，是應該從兩千年前的《周易》中吸取營養，還是應該從現代哲學中吸取營養？”老實說，我很不習慣於這種以一維時間作為文化進化唯一衡量準則的設問方式，回答者好像只被允許在看上去似乎絕然對立的兩極中作出選擇，而且“答案應該是十分明確的”，只能是後者，而不能是前者。如果文化進化論果然這樣省力而又管用的話，那麼我也不妨仿此對有志於學醫的青年提出一個設問：“假如你要學醫的話，是應該學習古老的中醫，還是應該學習現代醫學？”果真“答案應該是十分明確的”話，現在的中醫院校、研究院所，乃至中醫醫院只有關門大吉，或者說讓這些單位存在本身就是一大錯誤。既然對待中醫不能如此簡單化，難道對待《周易》就可以嗎？

李申兄說：“《周易》對於古人，是經，是指導他們行動的理論基礎，所以他們不得不世代地重新解釋《周易》，以適應自己時代的需要。現在，《周易》已經成了歷史，和長城、故宮一樣，成了歷史。”《周易》只不過是一本書，但它却在中華民族一元文化流中形成了一條河。古代人講《周易》大致都把這條易學之河包括在內，如張介賓講“醫易同原”，而援引的資料便有不少是從邵雍先天河洛學中攝取來的。從史的意義上說，源與流應當分清；而對那些“吸取營養”的人來說，只要有營養都在吸取之列，而將源與流之類的問題留給研究文化史的人們去解決。根據李申兄的說法，《周易》已經成為歷史，易學之河自然也成了歷史，而一旦成為歷史便喪失了可供吸取的營養，就只能供人們像遊長城逛故宮那樣賞玩，即可以在史的意義上從各方面去研究它，贊頌它，而不可以設想它與當代哲學的發展還會有什麼關係。古與今的對立何以如此森嚴？

黑格爾研究哲學史是爲了建立新的哲學體系，因此在他的心

目中，前出的哲學應為後續的哲學所包容。在這個意義上，以往的哲學都存活着，沒有一個是消亡了的。這在歐洲一元文化流中是一種合乎歷史的邏輯進程。至于中國前出的哲學是否能為歐洲後出的哲學所包容，情況就完全不同了。黑格爾也看到過《周易》，甚至說過《易經》是中國人的智慧，而從他的具體評價中人們只能看出中國人的智慧是何等低下。黑格爾避免不了西方人的傲慢，他的思維方式也與《易》的主導方面不合拍，方塊文字本身對他更是一個不可逾越的障礙，因此他的哲學不可能包容《周易》是情理之中的事情。當代哲學中出現了一些以綜合型思維方式為特徵的哲學流派，與《易》的主導方面相契合，但這些流派中的每一個流派大都只建構了唯一能適應某種特定範圍的思維框架，離綜合哲學的成熟形態還有相當大的距離，因此其中任何一個流派都難以具備包容易學哲學的能力。也就是說，從肯定——否定——肯定的波浪運動考察，當代的綜合哲學還沒有達到既高于中國古典綜合哲學且又與之相似的程度。

《周易》與易學之長河，彙聚了中國傳統文化各個層面的精華。無論就其涵攝力之強、吸附面之廣，或就其結構特徵之獨特而言，在世界文化史上都可稱得上是絕無僅有的。如果說中國傳統文化對人類現代文明並非一無可取的話，那麼《周易》與易學之長河，就是人們經過深入研究並可從中獲取營養的不可捨棄的對象。李申兄說：“有些人說《周易》如何如何寶貴，似乎裏面藏有無窮無盡的寶藏，然而他們從中挖出的，不過是現代那些最普通的哲學教材中找到的那一點點常識，每人能挖出多少，也往往與各人的哲學修養大體持平。”李申兄所列舉的上述現象，也可以說與李申兄觀察到的事實“大體持平”。出現這種現象的原因不能簡單歸結為《周易》缺乏營養，而應當歸結為研究者自身思維方式和知識結構的制約。當今世界尚處在學科越分越細的時代，要產生出一位學貫中外、博

通古今的思想家並不是一件容易的事情。但時代終將會造就出這樣的思想家來，到那時“持平”現象就會終結了。至于是否有超出“現代那些最普通的哲學教材”的論著，就我狹窄的閱讀面而言，也常有讚歎不已、佩服不已的時候，因而可以說是大有人在、大有文在的了。

9. 如果說《易》是中國傳統文化中的一條長河，那麼醫也是其中的一條長河。這兩條河都不是涓涓細流，而是十分引人注目的大江大河。我不知道人們根據哪一種版本將張介賓的“醫易同原”之說看成了“醫易同源”，結果引出一些毫無理論探討價值的諸如“醫源于《易》”之類的爭論，進而導致凡說《易》在某方面對醫有過影響或作用，也成了支持“醫源于《易》”的證據。在中國一元文化流形成之後，其中的任何一個層面都不可能孤立地發展，無論成了河或未能成河，都處在相互影響、相互作用、相互制約之中。研究醫《易》會通，正是在於通過對二者之間這種關係的歷史考察，準確把握作為自然哲學形態存在的中醫學的理論體系，進而探索這一理論體系與當代綜合哲學的接軌問題。這不僅對於哲學史、醫學史，而且對於中醫學現代化和當代綜合哲學的發展，都是必要的。

在形式邏輯中，必要條件和充分條件是兩個不同的範疇。強調醫《易》會通研究的必要性，不等於否定其他研究也有必要性。在衆多的必要性中輕重強弱之分是客觀存在着的。就傳統文化這個範圍而言，研究醫與《易》的關係的必要性，較之研究其他層面與醫的關係，分量明顯要重得多。《周易》是一本書，因而不是一個學派概念；易學是一條河，因而不是斷代概念。與之相並列的其他層面也應當是一本書及由其引出一條河。李申兄“不同意把中醫和傳統哲學的關係歸結為中醫和《周易》的關係”，這一點我也反復申敘過，但我希望切勿把對必要性的強調誤解為充分性。李申兄舉例說，玄學、理學對醫學都有影響，並非只有《易》。但玄學家和

理學家大多都是易學家，這却是事實。斷代性思潮與《易》及其長河不構成層面之間的差異，因而容易產生諸多重合。這只是舉例不當，並不影響李申兄所持見解之正確。

10. 李申兄認為，在陰陽學說問題上，醫與《易》不存在誰源于誰的問題。不存在誰源于誰是就源頭上說，不等于在流的過程中二者之間不存在互相作用、互相影響。李申兄力圖以醫與《易》的陰陽學說講法不一樣，證明醫與《易》的陰陽說“各自成一系統”。這個觀點建立以後，就必須排斥在流的過程中《易》的陰陽學說對醫的影響和作用，辦法是將在流的過程中出現的這種影響和作用也歸結為我們雙方都不贊同的“醫源于《易》”說。但源頭上的問題不能取代流的過程中發生的變化，講法的不同也不足以證明思想體系的差異，因為講法的不同取決于運用的對象，而思想體系的建立則取決于陰陽學說的一般原理。

以中醫三陰三陽說為例，李申兄曾舉《史記·扁鵲列傳》說明其另有源頭，與《易》無關。我認為這只是一條孤立的史料，它起碼應完成以下兩方面的論證才能稱得上不是孤證：

其一，“三陽”直接解釋成為“太陽、少陽、陽明”的依據究竟是什麼？其二，司馬遷是漢代人，漢代人記春秋時的人體某一部位的名稱，憑什麼保證他不會用漢代才有的名稱取代春秋時對同一部位的不同稱謂？根據張介賓對這個部位名稱的解釋，“三陽五會”是人頭頂的一個穴位，“在前頂後一寸五分，頂中央旋毛心，容豆許，直兩耳尖上對是穴”，即今人所稱之百會穴。這個穴位之所以被稱為“三陽五會”，是因為“督脉、足太陽之會，手足少陽、足厥陰俱會于此”。那麼，所謂“三陽”，指的便是足太陽、手少陽、足少陽三條正經，並無陽明經過此；“五會”，指前三條陽經，再加上一條奇經督脉和一條正經足厥陰，五者交會于此。如果没有充分理由駁倒張氏之說，李申兄的太少陽明之說是不能成立的。

馬王堆西漢墓出土的醫學帛書《足臂十一脉灸經》、《陰陽十一脉灸經》，學界普遍認為是戰國時期的作品。從這兩篇著作可以看出，當時正經脉只發現了十一條，尚未形成手足陰陽各三的對稱結構。《內經》也有十一經的記載篇目，大約與上述兩篇形成的時期相近。關於正經脉的名稱，各篇的說法也不統一。《陰陽十一脉灸經》對十一經的稱名分別為：肩脉、耳脉、齒脉、足巨陰、足巨陽；臂巨陰、臂少陰、少陽脉、陽明脉、少陰脉、厥陰脉。上述耳脉相當於後來的手少陽脉，是過百會穴的三條陽脉之一。既然這條陽脉在戰國時期還被稱作耳脉，春秋時期何以會有“三陽五會”的穴位名稱呢？由此，我認為司馬遷是用漢代才有的名稱敘說春秋時的事情。李申兄因此而說我指責了司馬遷的為文，恐怕誤解太甚了。

醫之“三陰三陽”說主要是用以區分天之六氣與人之正經脉的陰陽屬性的。此說與《易》之陰陽學說是否有關，《內經》本身對此有過說明。《素問·陰陽離合論》曾假黃帝之口問：“余聞天為陽，地為陰；日為陽，月為陰。大小月三百六十日成一歲，人亦應之。今三陰三陽，不應陰陽，其故何也？”這樣設問，目的在于引出醫家六分陰陽的依據及其與一陰一陽之說的關係。岐伯回答說：“陰陽者，數之可十，推之可百；數之可千，推之可萬；萬之大不可勝數，然其要一也。”所謂“其要一”者，謂陰陽的存在狀況無論多麼複雜，最終都是講的一氣而已。所謂“數之”、“推之”云云，指的是陰陽存在的複雜的層次關係和千差萬別的實際狀態。“陰陽之變，其在人者，亦數之可數。”（同上）人體之正經脉，並而合之則表裏歸于一氣，分而離之則陰陽各有其經。“是故三陽之離合也，太陽為開，陽明為闔，少陽為樞。三經者，不得相失也，搏而勿浮，命曰一陽。”（同上）三陰經的離合道理也是這樣的。人之正經，數之一陰一陽，推之則有三陰三陽；再以三陰三陽為一層次，分手足而推之則有六陰六陽；再以六陰六陽為一層次，分左右而推之則有十二陰十二陽。

離有六、十二、二十四之別；合則“內外相貫，如環無端”（《靈樞·經水篇》），成一動態整體質，故謂“其要一也”。

王冰補入《素問》中的七篇大論，也採用三陰三陽以分辨六氣之陰陽，故認為六氣為本，三陰三陽之稱為標。對六氣分陰陽的根據是什麼呢？《天元紀大論》說：“陰陽之氣，各有多少，故曰三陰三陽也。”人體正經的陰陽之分，主要依據的是正經在人體表裏位置不同而分的；而六氣的陰陽之分依據的是六氣各自所含陰陽之氣的分量多少而定的。

《易》的分陰分陽說只是提出了一個原則，具體運用上也僅限于四分陰陽。依據自身的實際情況（人體正經與天之六氣），創六分陰陽之說，表現出醫家運用分陰分陽說的靈活性。由于“三陰三陽”只是分陰分陽說具體運用的產物，因而它只在六分陰陽這個層次上才有意義。醫在這一問題上的理論貢獻，是它的陰陽離合論，這一理論完善了《易》的陰陽分合論，對後世易學長河中的一多之辯產生過重要影響。《易》影響醫，醫也同樣影響《易》，醫與《易》之會通，真實地存在于二者之間的這種互動關係之中。

11. 關於醫中五行說之來源，我在前此的商榷文章中，用相當的篇幅對此作過交代，不知李申兄何所據而說我認為“中醫的五行說也是來自《周易》”？我所探討的是五行說作為一種功能模型對醫學的影響，而不是一般的五行配五臟。由于五行配五臟在《管子·水地》中配得不準確，《呂氏春秋·十二紀》的修改也很微小，使這種靜態的配屬關係不能進入動態運作。那麼這種靜態的配屬關係是如何進入動態運作的呢？《易》的天地之數就是在這個意義上提出來的。我提出這一點來，意在解決：醫如何完成“五行配五臟模型”由靜態向動態的轉換？五行在醫中究竟只是一個孤立的單相性系列，還是作為某一模型的組成部分？五行生成數圖式是不是被醫選用為建構模型的一種圖式，它在醫的其他方面還有什

麼運用，與《易》天地全數的關係如何？所有這些問題，我只表明了一些基本看法，遠遠談不上論證。李申兄可以對我的那些看法持反對意見，但無論如何推不出“中醫的五行說也是來自《周易》”的結論。

《素問·刺禁論》所說的“肝生于左，肺藏于右，心部于表，腎治于裏，脾爲之使，胃爲之市”，過去曾受到過許多人的譏笑，認爲中醫連五臟的解剖學位置都不知道。其實這裏講的不是解剖學位置，而是一種模型中的位置。這個模型采用的就是五行生成數方位圖式，《素問·金匱真言論》對這個圖式說得很清楚。東方其數八，其類木，其臟肝，在圖東方爲左，故“肝生于左”；南方其數七，其類火，其臟心，在圖南方爲上，故“心部于表”；西方其數九，其類金，其臟肺，在圖西方爲右，故“肺藏于右”；北方其數六，其類水，其臟腎，在圖北方爲下，故“腎治于裏”；中央其數五，其類土，其臟脾，土旺四方，故“脾爲之使”，脾與胃合，脾主藏而不瀉，胃主傳化而不藏，故“胃爲之市”。我在這裏只選用了這個模型中最基本的幾個單相性系列，其實它所含攝的內容遠比此要豐富得多。這只是模型的一種靜態結構，這個靜態模型向動態的轉化，經歷了一個重要的中介環節，這就是七篇大論中六氣太過不及模型。五臟模型運數範圍僅限于五六七八九，而六氣太過不及模型則運用了一二三四五六七八九，十爲土之成數未被采用，原因是“土常以生”。五臟模型土也只用生數，原因可能相同。由于六氣有太過不及，五運因而有相應的生克制化，循此繼進便發現了氣候變化自身具備一種自我調節機制，先秦有關五行生克的理論因此而成爲模型的動態表敘手段。以後才有五臟生克制化乘侮勝復理論的形成。

12. 有關哲學與自然科學的關係，是由對中醫學存在形態的不同看法引出來的。因此，在中醫學存在形態問題上若不能取得共識，那麼一般性地談論哲學與自然科學的關係，以及其他各種可

能的傾向性問題，對研究醫《易》關係就失去了意義。

但李申兄在談論哲學與中醫時有一段話尚有可商之處。李申兄說：“隨着時代發展，不斷從當時哲學中吸取營養發展自己的理論，是中醫的一大特點”，“也是中醫得以繼續發展而不衰，至今仍能自立于世界醫學之林的原因之一”。這個說法，我以為只適用於近代以前。近代乃至現代，中醫學從哲學中受益甚微，相反所受創傷則甚重。中醫至今仍能自立于世界醫學之林的原因，在於它的自然哲學形態中所蘊含着的豐富的潛在科學，而與近現代哲學的存在毫無關係。我建議有關部門編一本以民國初期的惲鐵樵與余雲岫二位先生激烈辯論為主要內容的文集，以便今天進一步探討中醫至今安然存在的內在合理性，並從中總結出推動中醫學發展的經驗和教訓。

### 三

13. 我們中華民族有文字以來的文化史，至少也在 5 000 年以上；而它從各種區域性多元文化到以黃河流域為中心的一元文化流的形成，却花費了漫長的時間。如果以戰國時期作為中華民族一元文化流的形成期，那麼各種區域文化在中國這塊古老的土地上生存的時間僅長達 2 500 多年之久，當然不排除局部的區域文化之間在這期間出現的交融會合。一個民族的文化從多元到一元的發展進程尚且如此，世界文化以目前多元流之衆及其差異性之大，其向一元文化流的發展進程之艱難和所費時間之長，應當是不難想像的。至於世界文化實現一元流時是否必定以西方文化為中心，或根本就沒有中心，現在論斷似乎為時太早。

5 000 年以上的有文字可考的文化史，頗令炎黃子孫驕傲；而



至今尚未完成對它的整理和總結及其在近代以來的衰落，又頗令人沮喪。我想，這種整理和總結之必要，決不在於發一通思古之幽情，也不在於借此炫耀一番我們祖先如何偉大；而是關係到我們究竟能從 5 000 年文化史中吸取到什麼營養，以推進我們民族現代文化的形成和發展；更關係到我們民族究竟以何種文化面貌屹立于世界民族之林，即以何種面貌在世界一元文化流的形成過程中作出奉獻。中華民族新文化的形成，當然應向世界多元文化流廣泛攝取營養；但對傳統文化的整理和總結決非可有可無的事情，相反是其中必不可少的條件。毛澤東在延安時期，堅決反對“言必稱希臘”的西方文化中心論，提出了從孔夫子到孫中山要進行認真總結的任務，遺憾的是至今我們尚未能交出一份令人歎為觀止的答案。李約瑟先生集畢生之力研究中國科技史，並邀集同道撰寫出大型專著，國人為之讚歎不已。我們不妨反躬自問：這樣輝煌的業績為什麼不是成就于國人之手？這與我們對整理總結傳統文化重要性的認識不夠是否大有關係？

當我們宣布《周易》已成為只能供人欣賞的歷史時，是否聯想到整個傳統文化都具有同樣的命運？或者說只有《周易》如此，《周易》之河以及傳統文化的其他層面可以另當別論？如果屬前者，唯一的依據只能是文化進化論。如果屬後者，那麼排除《周易》的理由應當有縱向的與橫向的研究依據，而不是以某些已經出現的或將會出現的不理想狀況作為藉口。

14. 文化進化論不屬於辯證的發展觀，因而不具備辯證法意義上的方法論特徵。它能提供給人們的只是一種經濟思維法則，即以一維時間走向作為衡量各種文化流的唯一尺度，將古與今絕然對立起來，既無視一維時間中文化起伏曲折的波浪運動，又否定空間關係所造成的多元文化流現象。

中國傳統文化與歐洲文化屬於不同元的文化流。以歐洲文化

發展進程中古代、近代和現代文化各個階段上的特徵，硬性套在中國文化發展進程上，是歐洲文化中心論以個別代替一般的不可避免的錯誤。古希臘、古羅馬時代的直觀的朦朧的整體觀，由于中世紀宗教神學的野蠻干預，未能得到充分擴展的機緣，因此缺乏細節的描敘。當近代分析思潮興起的時候，之所以能迅速地佔領以往一切文化領域，原因正在這裏。中國傳統文化沒有遭遇到宗教神學的干預，從而發展成爲一種較古希臘、古羅馬更高層次的充分擴展的以注重辯證綜合爲思維特徵的一元文化流。《內經》與中醫之河，《孫子兵法》與兵家之河，《周易》與易學之河，《道德經》與道家之河，等等，都是這一文化流的組成部分，歐洲近代文化沒有能力涵攝它們。當黑格爾以辯證法取代近代形而上學思潮時，他實際上發動了一次思維方式上的大革命，他所提出的一系列思維運動規律和對立範疇的關係，同時也是具有方法論意義的思維形式。這些思維形式的主要特徵是描敘思維的綫性運動，從屬於服務于辯證分析的思維方式。當馬克思主義創始人將黑格爾辯證法建立在客觀世界之上時，終於完成了世界觀、方法論和認識論三者的統一。他們曾經注意到分析哲學有向綜合哲學發展之必要，並在他們的其他研究活動中盡力進行了探索，但由于各種現實的原因，而未能創造出有效的思維形式使綜合哲學走向系統化。李申兄所說的西方醫學“幾乎都是各自爲戰，沒有統一的指揮，沒有統一的理論”，正是辯證分析思維方式在當今仍占主導地位的真實反映，但它是暫時的，或遲或早會被辯證綜合的思維方式所取代。

文化進化論不願意把握多元文化流之間的可比性與不可比性的理論關鍵，以及多元文化流之間交叉會合的客觀條件，僅僅只是用一把巨大的古今尺來衡量中外古今所有文化現象的價值。因此，用文化進化論是無法準確認識中國傳統文化及其中的《周易》、中醫等的真正價值的。當文化進化論出面否定中國傳統文化的價

值時，它所得到的結論同樣由此而失去絲毫價值，過去已經有過這樣的歷史教訓。

15. 近年來出現的所謂“國學熱”、“易學熱”、“道學熱”等等文化現象，許多習慣於計劃經濟時期自上而下有領導地開展文化研究活動的人對此種現象很不適應。實際上它所反映出的正是對傳統文化進行整理和總結的一種時代要求，不僅符合中國大陸及港澳臺同胞的願望，也反映了寓居海外全體炎黃子孫的心聲。

李申兄說：“中醫和《周易》的關係，是中醫和傳統哲學關係的一部分。對於這樣一個分支，近年來竟動用了那麼多的人力、物力從事這項研究。在漢明兄，或許以為此項大規模的運動正好證明了醫易關係研究之必要；在我，則對此感到了深深的憂慮。”我對李申兄的憂患意識深表敬仰，但又感到李申兄之憂似乎不得其所。把一種群眾自發性的學術熱說成是“大規模的運動”，似乎有點誇大其辭。說動用多麼大的人力物力，不知動用者其誰？據我所知，國庫未為此列過任何專項，又何憂之有？因此，關鍵並不在“運動”和“人力、物力”，而在于這項課題是否有價值。中醫和《周易》的關係，的確只是中醫和傳統哲學關係的一個分支，但它是一個占主體地位的分支，因為在醫和《易》這兩條長河中堆集了浩如煙海的文獻，在我深感窮畢生之力也難得幾許，而李申兄却看得如此輕鬆。李申兄說：“用《周易》去識中醫，只能給本來面目上又塗上一層油彩。”結論只能產生于研究之後，李申兄此說何以來得如此之速！

關於河圖洛書問題另文再議。文中若有言重之處，還請李申兄理解；不妥之處亦請批評指正。我也是一個想到什麼就說什麼的人，不愛理會背景和消息之類的意義。

（原載《周易研究》1997年第一期）

# 易學與醫學

《周易》是推動我國古代自然科學發展的强有力的杠杆，對中醫學基本理論的形成和發展更是息息相關，不可或缺。二千餘年來，醫易相通，互相促進和增長，使中國傳統醫學最終成為一門具有東方特色的獨特的醫學體系，在世界醫學發展史上享有重要的歷史地位。

## 一 醫易同原說

從戰國時期至漢代，解釋與發揮《易經》的《易傳》各篇章不僅早已成篇，而且得到廣泛傳播，漢易中的各種象數模型如同雨後春筍般涌現出來。卦變、互體、旁通、爻辰、卦氣、納甲、納音，八宮世應等相繼產生並在漢代廣為流行。《易傳》的傳播與漢易象數學的勃起，使正在形成體系的中醫學受到莫大裨益，並在《黃帝內經》中得到充分體現。《內經·素問》中七篇大論<sup>①</sup>的形成時間有可能在

---

① 這七篇大論的篇名為：《天元紀》、《五運行》、《六微旨》、《氣交變》、《五常政》、《八元正紀》、《至真要》等。這七篇大論是王冰注《內經》時補入，形成年代歷來多有爭議。

東漢後期，其中關於以六十甲子為周期的氣象醫學，與《易緯》中《通卦驗》、《乾元序制記》等篇的卦氣說有明顯的承繼關係。二者都從“人與天地相應”的整體觀念出發，認為人在大自然漫長歲月的熏陶下，逐漸形成了與大自然季節性變遷相適應的生理節律。此外，《周易》取類比象的方法論及其陰陽學說，為中醫學在黑箱狀態下探索人體奧秘提出了理論依據與結構模型，對經絡系統和臟象學說的系統化和完善化起了很大的推動作用。

唐代醫藥名家孫思邈認為：《易》是專論天道陰陽氣機變化之書，因此“《周易》、六壬，並須精熟，……乃得為太醫”（《千金要方·大醫習業》）。明代張介賓將這句話概括為“不知《易》，不足以言太醫”（《類經附翼·醫易義》），與孫氏本意並無牴牾，根本不存在斷章取義之類的問題。

宋代以後，道教內丹派易學開始受到儒者與醫家的注重，宋儒易學也對道教內丹派易學起到了促進作用。以程頤為代表的義理易和以邵雍為代表的象數易，及以陳搏為代表的道教易，對金元時期和明代的中醫藥學產生了重大影響。金元時期，《易》“不可為典要，唯變所適”之精義，極大地解放了當時醫家的思想，使他們不泥于前人制定的古方，因時因地創造出與他們自身醫療實踐相適應的醫學理論與治療方法，形成了醫學史上盛況空前的學術爭鳴。劉完素的火熱論、張從正的攻邪論、李杲的脾胃論、朱震亨的相火論，分別從不同側面對中醫學理論的發展作出了重大貢獻。

明代是醫《易》會通的全盛時期。著名醫藥學家李時珍撰寫《本草綱目》時，充分運用了八卦卦象與陰陽五行原理，探討藥物特性，並據以進行編類。在藥物使用上，他以《周易》哲學原理為指導，對千變萬化的君臣佐使的配伍，從整體觀、矛盾觀、常變觀等多方面進行了詳盡的分析，強調對藥物的配伍、火候的把握，都應因時因地因人以制宜，不可拘泥于陳說。由于李時珍堅持了《周易》

綜合型的辯證思維方法和不畏艱辛的科學創新精神，終於使他的《本草綱目》成為劃時代的藥物學巨著。與李時珍同時的著名醫學家張介賓，在編次《類經》之際，廣采漢易與宋易中之象數模型，闡發天地陰陽之化理，並對與天地陰陽相應的人體“臟腑經絡之曲折”，“發隱就明，轉難為易，盡啟其秘而公之于人”（《類經序》）。為了進一步闡明醫《易》會通之理，他還著了《類經圖翼》與《類經附翼》，既拾以聞，又翼以說，集《周易》象數與義理之全功，發中華醫學之精微，體現了醫《易》會通的全盛氣象。

上述醫《易》會通的歷程，是一個從自發到自覺的漸進過程。自《內經》奠定醫《易》會通格局以來，歷經漢代張仲景、隋代楊上善、唐代孫思邈、王冰、金元四大家等，醫《易》會通一直相沿成習。然而，直到張介賓才將整個傳統醫學的基礎理論全面而牢固地建立在易學的營地之上，實現了醫《易》會通由自發到自覺的轉換過程。張氏認為，《易》盡天地陰陽之變化，而醫盡人身陰陽升降消息之理。故《周易》為“天地之《易》”，醫為“身心之《易》”。“天地之《易》，外易也；身心之《易》，內易也。”內易與外易自然相通，因此，“《易》具醫之理，醫得《易》之用”，“醫《易》相通，理無二致”（以上均引自《醫易義》）。以上論述可視為張氏對以前醫《易》會通這種文化現象的歷史總結。在此基礎上，張氏進一步認為，《易》與醫是一般與個別的關係，並注意到一般對個別的統率與制約作用。他說：“《易》之為書，一言一字，皆藏醫學之指南；一象一爻，咸寓尊生之心。”（同上）醫學研究若能自覺以《易》為指南，則如“運一尋之木，轉萬斛之舟；撥一寸之機，發千鈞之弩”，必然會得到長足進展，達到“氣數可以挽回，天地可以反覆”的水準（同上）。醫《易》會通是中國古代自然哲學的一種表現形態。張介賓的醫為《易》之指南說，預示着自然哲學中自然科學與哲學的某種尚不明朗的離合趨向。由于中國近代社會特定的歷史遭遇，張介賓的這一點朦朧意識最終

並未結出具有傳統色彩的近代思想果實。

此外，關於“醫《易》同原”說，在學術界目前尚屬一個頗有爭議的問題。張介賓提出此說，目的本來在於說明醫《易》會通的理論根源，即所謂“天人一理者，一此陰陽也；醫《易》同原者，同此變化也”（同上），不含追究起源之意。如果我們對這個命題作起源之意探討，那麼說醫《易》同源於原始宗教，從人類社會群體意識產生的最早形態的意義上看，也是可以成立的。

二千餘年醫《易》會通的歷程，促成了這兩門學科的交叉發展，交相輝映，競相增長。這一無可移易的歷史事實，可以為我們提供出許多有益的啟示，對古老的中華傳統醫學走向現代化是會有所裨益的。

## 二 三才合一的整體觀

《易·繫辭》提出的天、地、人三才之道，強調的是一種三才合一的整體觀。這一整體觀將天道、地道、人道看作是一個不可分割的整體系統，對中華醫學基本體系的建構具有深遠的方法論意義。它使醫學必須將人置於整個大自然之中，而不能停留在對人體的孤立考察之上。

《黃帝內經》是中華醫學基本體系的奠基之作。該書認為，“人與天地相應”（《靈樞·邪客篇》），不僅軀體與天相類似，而且天精地形與人皆由一氣相通。“天氣通於肺，地氣通於嗌，風氣通於肝，雷氣通於心，穀氣通於脾，雨氣通於腎。六經為川，腸胃為海，九竅為水注之氣。”（《素問·陰陽應象大論》）六經，指經絡系統中正經的三陽經與三陰經，周流氣血，猶人體之川。《黃帝內經》基於天地人一氣相應的思想，探討了天地陰陽的升降消息與人體氣血運行的同步節

律關係，創立了“五運六氣”說的氣象醫學；又基于地域差別對人體的不同影響，創立了地域醫學。此外，在養生理論，以及生理、病理、診斷、治療等諸方面，無不貫穿着天地人三才合一這條紅線。

漢以後，歷代醫家都視天人合一之說為至理。如孫思邈《千金要方·傷寒》說：“《易》稱天地變化，各正性命。然則變化之迹無方，性命之功難測，故有炎涼寒燠風雨晦冥水旱妖災蟲蝗怪異，四時八節種種施化不同，七十二候日月運行各別，終其晷度，方得成年。”而人稟天地冲和之氣以生，“一體之盈虛消息，皆通于天地”（《千金翼方·養性》）。天地變化既然受到許多偶然因素的影響和干擾，人與天地的同步節律自然也會出現上下波動，這是人類最主要的致病原因。在治療上，他認為用藥應因地因時因人以制宜，養生上也應考慮與天地相應的問題。

唐代末期，道教內丹術開始盛行。《周易參同契》利用《易》卦建構的種種天人模型，漸為醫學所注重；元氣、元精、元神之類的內丹術語，也大大豐富了醫家人體生理的氣化理論。金元四大家在這方面已有明顯表現，而由明代張介賓集其大成。如劉完素說：“形體者，假天地之氣而生，故奉生元氣，通計于天，稟受陰陽而為根本，天地含氣，命之曰人。天地不絕，真靈內居，動靜變化，悉與天通。”（《素問病機氣宜保命集·原脉論》）所假天地之氣，實際所指乃“元始之祖，先天地生”的元氣。他認為元氣為人體生命之源，又是生命活動的物質基礎。元氣“圓而無隙，寂而不動，感而遂通，虛而生神”（同上《元氣五行稽考》）。人既生之後，元氣復與肺相通。在五行，肺為金；在卦位，肺為西方兌。張介賓進一步引申說：“造物之初，因虛以化氣，因氣以造形，而為先天一氣之祖”；“有象之始，因形以寓氣，因氣以化神，而為後天體象之祖”（《醫易義》）。先天一氣之祖，為元氣；後天體象之祖，為元精；元氣、元精冲和之用，則為元神。張介賓從人體生化的具體過程論證了人與天地相通的道理。



人類的產生，起于元氣化形，即“自無而有”，無指先天之氣，有指後天所化之形；既形之後，形能生氣，即“自有而無”。此處之“無”，指後天所生之氣。有無者，皆就形而言。張氏通過這一論敘，不僅豐富了《內經》人與天地一氣相通的思想，而且還進一步以氣化論為據，提出“天之氣即人之氣，人之體即天之體”，宇宙大天地與“人身小天地，真無一毫之相間”（《醫易義》）的天人同構論，突破了《內經》天人相類的簡單比附，開啓了宇宙全息論的端倪。

天人之間的節律同步性與氣化同構論，是醫學從《易》天地人三才合一之道得出的科學結晶，至今還影響着當代醫學的發展方向。

### 三 醫學中的陰陽觀

陰陽學說是氣化論的主體。陰陽觀念與氣的觀念早在西周末期便已合為一體，成為人們解釋各種自然現象的理論依據。但陰陽學說的成熟形態是由戰國時期成書的《易傳》的有關篇章體現出來的，所以《莊子·天下》才有“《易》以道陰陽”之說。醫家視陰陽學說為醫藥學的重要理論支柱，當然是從它的成熟形態着眼的，因此歷代著名醫家都對《周易》相當重視，也就不足為奇了。

陰陽學說在中醫學建構體系的過程中曾經起過重大的促進作用。以十二正經脉的認識過程為例，可以清楚地證明這一點。馬王堆西漢墓出土的帛書《陰陽十一脉灸經》和《足臂十一脉灸經》，是兩篇先秦的醫學著作。《陰陽十一脉灸經》尚有“肩脉”、“耳脉”、“齒脉”之稱，餘八脉為足巨陽巨陰各一，臂巨陰少陰各一，又少陽、陽明、少陰、厥陰各一，表現為對零星經驗性認識的初步整合。《足臂十一脉灸經》則在此基礎上前進了一步，以足主三陰三陽、臂主

二陰三陽，將十一正經區分爲陰陽兩大類別。《易緯·通卦驗》以卦氣說的卦爻陰陽升降消長態勢，比擬四季氣候的寒暑變化與物象變遷，人體經脉的對應關係，正經脉爲二十四，以應二十四氣。正經脉，若僅以陰陽分之，則有三陽三陰而爲六；再以手足分之，則倍二而爲十二；又以手足之左右分之，則又倍二而爲二十四。六、十二、二十四，詳略有別，而其義一也。正經脉的分類，由帛書到《通卦驗》的進展與《周易》的思維框架滲透進醫學是有密切關係的。經卦乾爲三陽，坤爲三陰；別卦乾爲六陽，坤爲六陰。這個套式對經絡系統形成的明顯影響，是構成了正經脉的陰陽對稱結構。《黃帝內經》非成書于一時，因此上述正經脉的非對稱形態在《靈樞》中尚有遺存。

自《黃帝內經》起，醫家心目中的陰陽，大致包含兩種意思：其一，陰陽分別代表兩種性質相異的物質，如以陰陽升降表示天氣的寒(陰)溫(陽)變化，或表示人體(陰)及其功能(陽)的調平狀態，進而從陰陽的普遍屬性引而申之，宇宙萬物以至人類自身，無不可以劃分爲兩大分類。《素問·陰陽離合論》說：“陰陽者，數之可十，推之可百；數之可千，推之可萬；萬之大不可勝數，然其要一也。”所謂“其要一”者，即最終歸結爲一氣而已。其二，從陰陽之間動態連接的各種形式，探討天人之間各種規則性與非規則性的關係，以及人體自身陰陽升降與調平的生理、病理狀況和診斷、治療途徑。關於陰陽的兩種意思，後一種無疑是醫家關注的重點。

醫家對陰陽之間的動態連接的形式的歸結，有的直接從易學中擷取，有的則屬醫家的創見。如《素問·天元紀大論》說：“天有陰陽，地亦有陰陽……故陽中有陰，陰中有陽……陰陽相錯，而變由生也。”陰中之陽謂之少陽，陽中之陰謂之少陰，再加陽中之陽(老陽)、陰中之陰(老陰)，漢代易學以此注釋“四象”已成通例，醫家之說有取于此是很明顯的。明代張介賓又據此引申出陰陽中復

有陰陽、陰陽互藏與一二同根之說。他以臟陰腑陽為例，說明臟腑陰陽之分並不是截然對待的，臟陰腑陽中又各有陰陽。如臟之心肺居于膈上爲陽，肝脾腎居于膈下爲陰，是臟陰之中復含陰陽。進而深求，臟陰之陽又分陰陽，心爲陽中之陽，肺爲陽中之陰；臟陰之陰亦分陰陽，腎爲陰中之陰，肝爲陰中之陽，脾爲陰中之至陰。這種陰陽互根互藏的狀況，說明陰陽之間不存在絕對的界限。他說：“天爲陽矣，而半體居于地下；地爲陰矣，而五嶽插于天中。高者爲陽，而至高之地冬氣常在；下者爲陰，而污下之地春氣常存。……此其變化之道，寧有紀極哉？”（《類經圖翼·陰陽體象》）張介賓由陰陽中復含陰陽，進而認識到陰陽對立的相對性，不僅對提高醫之識別真假順逆與會通變化的診斷能力，而且對易學哲學的發展起到了很大促進作用。明末清初的著名思想家王船山的易學哲學，在陰陽對立的相對性方面明顯吸取了張氏的思想。

如果將上述陰陽互藏之說稱爲四分陰陽，那麼醫家還有六分陰陽之說。六分陰陽之說，是以陰陽互藏互根爲依據的，主要運用于對經絡系統中正經脉陰陽屬性離合狀況的認識。六分陰陽之說有取于乾坤二經卦的三陽三陰之象，而具體內容則完全是醫家的創見。《素問·陰陽離合論》認爲，人體之正經脉，並而合之則表裏同歸于一氣，分而離之則陰陽各有其經。正經脉之循行與天道陰陽升降息息相應，故其陰陽離合素爲醫家所重。“是故三陽之離合也，太陽爲開，陽明爲闔，少陽爲樞”；“三陰之離合也，太陰爲開，厥陰爲闔，少陰爲樞”。太陽、陽明、少陽三陽經，依類上下相從，各有其體。陽脉性浮，而過浮則爲病象；浮而勿過爲陽和之象，三陽合一，故可合而稱之爲一陽。太陰、厥陰、少陰三陰經，依類表裏分居，各有其體。陰脉性沉，而過沉則爲病象；沉搏有神，則得陰脉中和之體，三陰合一，故可合而稱之爲一陰。張仲景的醫學名著《傷寒論》提出的“六經辨證”的診斷理論，便是以“六經”的生理機制與

病理傳變爲前提的。他在《素問·熱論》的基礎上建立並完善了“六經傳變”的理論體系，認爲“六經”病變後，病情發展的總趨勢是從“三陽傳入三陰”，少數是從“三陰轉出三陽”。就“三陽經”而言，有由“太陽經”傳入“陽明”的循經傳，也有由“太陽經”傳入“少陽”的越經傳。這些都是一般正常的傳變形式。超越正常傳變規律的異常變化，如不經“三陽”而直接侵入“三陰”的“直中”，以及其他一些不能以“六經辨證”的疑難病變，則不能以“傳變”的一般規律生搬硬套，必須以臨床觀察的病情資料爲依據。

醫史上曾經出現過一場“陽常有餘，陰常不足”與“陽非有餘，陰常不足”的爭論。元代醫家朱震亨據五運六氣說推論，人體外在的六氣之中溼熱相火，是當時多發性疾病的主要原因。其次，人體內在的肝腎二臟皆有相火，相火主動，爲人身之不可無，但相火之動應當動而有節，妄動則賊害元氣，耗傷陰液。因此，朱氏認爲陰所以易于困乏，該由陽易亢盛所致。在臨床治療中，他強調養陰泄火，開創了滋陰學派，給中醫學以深遠影響。明代張介賓力辟朱氏“陽常有餘”之非，認爲“陰之所恃者惟陽爲主”，“萬物之生由乎陽，萬物之死亦由乎陽”，“人是小乾坤，得陽則生，失陽則死”（《大寶論》），而陽氣輕清，難得而易失，因此堅決反對以沉寒苦劣難堪之藥攻伐陽氣，用藥提倡溫補，開創了繼薛立齋之後的一大溫補學派。張氏“陽非有餘，陰常不足”之論，一定程度上吸取了道教的“重陽”理論，強調陽氣在人體生理上的重要性，對傳統生命科學也是一大貢獻。朱張二氏，偏重不同，議論相異，但偏重並不偏廢，二者仍有可以求同之處。這一辯論的理論意義在於促成與完善了溫病學說的形成與發展。

總之，中華傳統醫學視陰陽爲天地之道，生命之本，神明之府，萬物之綱紀。人體之生理、病理，以及診斷、治療等，無不以陰陽爲綱。所謂中醫重氣化，即重此陰陽之道而已。

## 四 醫學中的五行觀

五行學說進入醫學約在戰國中期。《管子·四時上》說：東方春季，“風生木與骨”；南方夏季，“陽生火與氣”；中央爲土，“土生皮肌膚”；西方秋季，“陰生金與甲”；北方冬季，“寒生水與血”。這種說法的意義在於，地上的木火土金水等非生命物體與有生命物體的骨氣皮肌膚甲血等都是天道陰陽季節變化的產物。這個見解可能出現於戰國中早期。同書《水地》着重論敘五行中水的意義時，則進入到五味與五臟關係的認識：“酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心”。而五味生于五行，即水鹹、火苦、木酸、金辛、土甘，五行與五臟的對應關係便是水肺、火肝、木脾、金腎、土心。這個對應關係過於粗澀，《月令》根據戰國後期的醫學成就，將這個對應關係修訂爲：木酸脾，火苦肺，土甘心，金辛肝，水鹹腎。這個修訂仍不盡如人意，《素問·金匱真言論》再次修訂爲：木酸肝，火苦心，土甘脾，金辛肺，水鹹腎。《素問》的這次修訂爲以後歷代醫家所遵循。

五行學說進入易學較其進入醫學爲晚，說明這一現象的最早史料莫過於漢代的緯書，如《易緯·通卦驗》在敘說八卦當值節氣某一標準時辰應當出現的卦氣時，以白氣屬乾屬兌，以黑氣屬坎，以黃氣屬艮屬坤，以青氣屬震屬巽，以赤氣屬離。白黑黃青赤五色爲金水土木火五行之色，五行說與八卦說這兩種不同源流的思想便這樣合流了。此外，東漢末年鄭康成以五行生成之數解釋《易·繫辭》的“天地之數”，宋朱熹等認定此天地之數爲河圖五位之生成數，如果此說淵源有自，那末五行學說進入易學大概不會晚於戰國後期。

成書于晉代以前的《中藏經》<sup>①</sup>，首次論敘了陰陽與五行的關係。《中藏經·陰陽大要調中論》說：“陰陽者，天地之樞機；五行者，陰陽之終始。非陰陽則不能為天地，非五行則不能為陰陽。”陰陽以天地為體，天地以陰陽升降流行為用。陰陽與五行的關係亦同此理，即五行以陰陽為體，陰陽以五行為終始流行之用。張介賓後來進一步加以發揮，認為：“五行即陰陽之質，陰陽即五行之氣，氣非質不立，質非氣不行。行也者，所以行陰陽之氣也。”（《類經圖翼·五行統論》）他還以河圖所列五行五位與生成之數，說明五行都是由陰陽二氣所組成，由于生成之數不同，形成了五行之質的差異。河圖五位秩序井然，表示陰陽流行的有序性；五位生數與成數有多寡，表示陰陽流行的氣數盛衰。

醫家以五臟為主體配五行，旁及五氣、五味、五色、五情、五體、五志、五官、五方等，構成了人體內外轉換機制的整體性網絡系統。在平氣條件下，五臟功能呈循環相生與五角交叉相克並存狀態，表現出多功能系統之間相互依存與相互制約的關係，使整體網絡呈現為一個個相對獨立而又相互交織的扇狀制化區。相生，即是資生，起推動發生發展的作用。五行相生中的任何一行，都是“生我”與“我生”兩方面的統一。相克，即是制約，起維持整體平衡的作用。五行相克中任何一行，都是“克我”與“我克”兩方面的統一。張介賓說：“盡造化之機，不可無生，亦不可無制。無生則發育無由，無制則亢而為害。生克循環，運行不息，而天地之道斯無窮矣。”（《五行統論》）

人生存于大自然中，無時無刻不受到天體運行、氣候變遷、飲食居住環境，乃至人的自身生活習俗、精神面貌、社會交往等等各

---

① 《中藏經》，舊傳為華佗所著，恐系托名。晉代王叔和《脉經》曾徵引其文，其成書在晉代以前當無疑義。

種因素的影響，干擾了人體氣血運行的正常節律與五臟功能的動態平衡。五臟之間若在某一環節上出現相克不及，如金不足以制約木，則木對土的制約便會太過。前克之不及，導致後克之太過，這種狀況在病理學上稱為相乘。相克失常的另一現象為相侮（即反克），如金不能克木，而反為木所克，即稱之為木侮金。相乘與相侮，皆因五行中一個以上的環節過于亢盛或衰弱引起的，五行結構的自我調節功能，可以在相乘現象出現後產生相復之氣，即“有勝之氣，其必來復”（《素問·至真要大論》）。如木氣太過，倍克土而使土氣轉衰，土因此減弱了對水的約束，于是水氣偏勝而加劇了對火氣的牽制，火因此轉弱而削弱了對金的制約，金氣于是旺盛起來，克制了木氣的亢盛，使之復歸于平。若五行自我調節功能喪失，乘侮網絡上便會出現連鎖效應，有勝氣而無復氣，人體就要大受損傷。醫家的能動作用在于，準確把握五行結構自然流程的故障部分及其與整體結構的關係，及時採取適當的醫療保健措施，促進其內在機制正常運作的恢復。

五行結構的功能模型，為醫家提供了一個以整體觀為基石的方法論模式。以朱震亨對痿症的辨證施治為例，可見一斑。痿症，即下肢痿軟無力，甚至痿廢不用。朱氏認為“諸痿生于肺熱”。以五臟功能而論，肺金體燥而居上主氣，脾土性濕而居中主四肢。肺金畏心火，心火妄動則肺得火邪而熱。而心火妄動起于腎水衰弱，水不足以制火而為火所侮；肝木實則乘脾土，脾傷而水失所養，于是宗筋乾澀，骨關節失去靈便。所以痿症雖生于肺熱，病機却不限于一隅，其他四臟都有牽連。朱氏有見于此，在治療上采取了泄火補水之法。他說：“瀉南方則肺金清，而東方不實，何脾傷之有？補北方則心火降，而西方不虛，何肺熱之有？故陽明實則宗筋潤，能束骨而利機關矣。治痿之法，無出于此。”（《局方發揮》）按河圖五行方位：南方心火，東方肝木，北方腎水，西方肺金，中央脾土。瀉南

方，止妄動之相火，使肺金清靜，肝木實證所生之虛火不實，脾土自然不再受肝木之氣所傷；補北方，腎水之氣充實，心火下降，肺金虛證因而得治。通過瀉心火補腎水，肺熱、肝實、脾虧皆除，于是陽明脉實，宗筋潤澤，骨關節動靜自如，痿症因此痊癒。如果知外不知裏，死守局部，忽視全體，則痿症斷無可愈之望。

## 五 醫學中的常變觀

《易》以宇宙萬物“變動不居”的變易觀，反對死板僵化的思維方法，要求臨事做到“唯變所適”、“與時偕行”。這一思想不僅對中國傳統哲學產生過深遠影響，而且尤為歷代醫家所注重，成為中華傳統醫學一向推崇的方法論原則。無論天地陰陽的升降，抑或人體氣血的運行，都有一股規律可循，這種一般規律性或規則性，古人稱為“常”。然而事實上，陰陽升降與氣血運行的規則性都是通過一系列或過或不及的上下波動的非規則性實現的。這種上下波動的非規則性，便是所謂“變”。醫家從天人合一的整體觀出發，在認識目標上講究窮究天人。因此，通變以知常，執常以應變，便成為衡量醫家“窮神知化”認知水準的重要尺度。

《黃帝內經·素問》自《天元紀大論》以下的七篇大論，建構了我國傳統氣象醫學的完整體系——五運六氣學說。如果《易緯》中八卦氣驗說與卦氣說對醫學的影響是這個一學說形成的先導，那便很難割裂這一學說與易學之間的關係。《易緯·通卦驗》中有一則資料，對一年之內二十四氣的變遷與人體經脉的對應關係及相關病痛的聯繫作了周密探索。它以坎離震兌四正卦，象徵四時、二十四氣與人體四肢、二十四脉相通。四正卦，每



卦六爻，每爻分值一氣，通一當令之脉。氣當至而至爲正，氣正則相應之令脉和；氣未當至而至或當至不至（即過或不及），相應令脉便會出現或盛或虛的反應。氣當至而至爲常，未當至而至或當至不至爲變。知其常，過與不及便有了參考系；應其變，則在於採取相應的治療措施使令脉復歸于平和。五運六氣學說的體系結構的規模比卦氣說宏大得多，也不採用卦爻值氣建構模型，但二者所追求的方向却相同，即都將注意力放在氣象的周期性變化對生物和人體的影響上。《通卦驗》探索的氣象僅限于一年之內，而五運六氣學說則以六十年的氣象周期性變化爲研究對象，而且還嵌套進 426 天—438 天、五年、六年、三十年等周期結構在內。這種大周期中套小周期的環套結構體系，以干支紀年爲主綫，陰陽五行爲構架，對六十年中各個年度的氣候、物候變化和疾病進行歸類分析，總結出其中固有的規律性以及或過或不及的波動性。陰陽，指三陰三陽六氣。每年的六氣都有主氣、客氣兩種，主氣以述常，客氣以言變，客主加臨則反映出一年氣候的複雜變化。五行，被視作調節氣候循環運轉的一種內在機制，實際上是一個具有自調功能的五運氣象學模型。氣有升降失常，運有過與不及，因此運氣相合推算某干支氣象時，不僅要注意變化較爲平和的狀況，尤其要注重運和氣的盛衰關係。可以說，常變關係的把握，在這個學說中占十分重要的地位；離開這一點，便沒有運氣學說的誕生。<sup>①</sup>

在人體生理學方面，《內經》認爲，人的經脉同血氣的多少有必然聯繫，“太陽常多血少氣，少陽常少血多氣，陽明常多氣多血；少陰常少血多氣，厥陰常多血少氣，太陰常多氣少血。”（《素問·血氣形志》）平人的脉搏一呼一吸之間有常數可准。脉象四時有別，“春脉

① 詳論請參拙著《易學與中國傳統醫學》第四章。中國書店 2003 年 6 月版。

如弦”，“夏脉如鈞”，“秋脉如浮”，“冬脉如營”（《素問·玉機真藏論》），平人個個如是，年年如是，表明有相對的穩定性。平人五臟之象，有對應的穩定的外在音色可聞可察。上述諸種穩定性皆為醫家所執之“常”。“常”是衡量病變有無輕重的準繩與尺度，所以醫家“常以不病調病人”。（《素問·平人氣象論》）

病理變化也有常規可循。有餘之病由氣之實，不足之病由氣之虛；氣實不行則邪不除，氣虛不固則元不復。除虛實外，還有表裏、寒熱之辨。表裏者，病證之部位，表證為陽，裏證為陰。表證、裏證有相對穩定性，亦有傳變可能。寒熱者，起因于陰陽之化。陰不足則陽乘之，其變為熱；陽不足則陰乘之，其變為寒。表裏、寒熱、虛實，無非陰陽之升降，醫家通稱之為“八綱辨證”。八綱之中又以陰陽為綱、表裏、寒熱、虛實六變為目。“綱”定病證之性質，“目”定病證之情況。性質深藏在病證複雜變化的情況之中，故六變為把握病情變化的入手契機，而陰陽之辨則為由博返約、執簡馭繁之要義。然而六變往往不是單一出現的，六者之間的兩兩相對也不是絕對的。表與裏對，然有半表半裏者；寒與熱對，然有假寒假熱者；虛與實對，然有實中含虛、虛中藏實者。至于六變呈網絡交織狀態，如表裏各有虛實寒熱之分，或表熱裏寒，或表寒裏熱；虛實寒熱亦有兼表兼裏、虛實夾雜、寒熱互結等，病證更呈複雜多變之狀。因此，論治中應善于把握各種病證狀況與病證實質之間的通常連接與變相連接，辨證準確，用藥精當，即可收藥到病除之效。一般說，治療寒熱之證，無非逆從兩途。真寒真熱，則“逆者正治”：寒者熱之，熱者寒之。假寒假熱，則“從者反治”：熱因熱用，寒因寒用。至于治療虛實之證，貴在善用攻補。氣實者攻有餘以瀉火，氣虛者補不足以固本，虛實夾雜者當酌其權宜，非不得已，一般不用攻補兼施之法。

## 六 易學與氣功養身

氣功養身之術起源甚早。老子《道德經》說的“專氣致柔”，便是指通過集氣的途徑，可以使身體回復到肉滑如飴的孩提狀態。《莊子》講“心齋”、“集虛”、“坐忘”，具體涉及練習氣功的功法，“真人之息以踵，衆人之息以喉”（《大宗師》），“吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申”（《刻意》）等，皆此之類。《管子》中的《心術》、《內業》等篇，進一步闡述了練氣養身的理論依據，即以氣化論為基礎的古代人體生理學。在先秦諸子中，練氣養身主要在道家學派中流布與發展，同時也對其他學派發生着影響。《孟子·公孫丑上》說：“志壹則動氣，氣壹則動志”，主張以仁義之心志養氣，方可養得“浩然之氣”，與老莊養氣的先決條件之一“絕聖去智”、“忘仁忘義”之說正相反對。《荀子·修身》認為：“治氣養生”與“修身養心”，皆以合于禮樂為唯一途徑，即所謂“治氣、養心之術，莫徑由禮”。與孟子養氣之意同，而在仁義與禮樂上偏重有異。以上諸家都力圖將練氣養身之術納入自己學說的系統之中，足見氣功在當時的繁盛景況。

有學者認為《易經》艮卦記敘的是古代氣功養生術中的內視功法。如果此說不謬，那麼氣功養生在《易》卦爻辭剛成篇時便與《易》結下緣分了。可惜，由於解釋與發揮《經》的《易傳》取艮卦之象為山，山靜止不動，其意接着又被引申為“止”。這樣一來，艮字的內視之意便被湮沒無聞了。以後相當長一段時間內，儘管氣功養生術不斷得到豐富和發展，但卻與《周易》毫無關係。直到東漢末，會稽隱士魏伯陽著《周易參同契》，才提出“大《易》”、“黃老”和內外丹術，“三道由一，俱出徑路”，氣功養生與《易》因此得續前緣。東漢魏晉至隋，《周易參同契》還只在少數人中流傳。唐宋以降，內

丹術昌盛起來,《周易參同契》自此身價百倍,以《易》講論功法的圖書與箋注蜂起不絕,蔚為風氣,甚至釋家的有些功法也無法避開太極陰陽之類的道理。

氣功以氣化論為理論基礎。根據這個理論,人與天地皆由一氣而生,所以人身也是一個小天地。人可以通過調整呼吸、收斂心神的途徑,使自身氣場的陰陽升降與天地陰陽之升降同途;還可以採用仿生的方法,諸如龜息、熊經鳥申、五禽戲等法,或減慢新陳代謝過程,或暢通氣血運行;還有利用人身與環境氣息的交換契機,采氣采光,吐故納新,充實體內元氣,排除病氣。氣功養生術在自身的發展過程中創造出成百上千種具體功法和導引術,在增進人體健康,延年益壽,以及與疾病的鬥爭中立下了汗馬功勞。氣功的直接生理效應在於疏通正經十二脉和奇經八脉,確保人體氣血的正常運行。陳搏《指玄》第三十五章說:“人人氣血本通流,榮衛陰陽百刻周,豈在閉門學行氣,正如頭上又安頭。”一個氣血運行正常的人,學練氣功的必要性並不大;但對氣血運行不暢通的人來說,情況就完全不同了。在人體經絡系統中,督脉(起于尾間,沿夾脊而上,經命門、玉枕、百會、過祖竅,至人中)總督全身陽脉;任脉(起人中,過重樓、關元,至會陰)總督全身陰脉。任督二脉,居整個經絡系統的中心地位,在經絡對人體的調控機制中起樞紐的作用。因此,任督二脉暢通與否,便成為氣功首先關注的問題。內功家言“夾脊雙關至頂門,修門路徑此為尊”,是從陽主陰輔的觀念上提出打通督脉較之任脉更為重要。事實上,練功之始究竟先通任脉還是先通督脉,一定要從實際情況出發。如高血壓患者應忌運轉河車,不可將氣血經督脉源源不斷地運至百會,壓迫大腦,而應以先通任脉為宜。道家小周天功法,取日月往來循環轂轉之象,吸氣時內氣起尾間走督脉,升至百會,呼氣時內氣下行任脉至下丹田,一呼一吸仿佛一次周天運轉。河車即腎水,經督脉而上交心火,沿途

氣感若有若無，乍沉乍浮，不易把握。河車搬運成功，則心腎相交，水火既濟，陰陽諧調，病邪自去，神情清爽。<sup>①</sup>

氣功的運作過程全憑練功者個人的體悟，即使神內斂，附于目而“內照形軀”，他人則難以目睹。這無疑給氣功的經驗總結與交流、傳播帶來困難，甚至師徒授受也往往因此受到阻滯。氣功發現《周易》，是自身能夠得以生存與發展的一大幸事。葛洪《神仙傳·魏伯陽傳》評論《參同契》說：“其說如似解釋《周易》，其實假借爻象以論作丹之意。”假借爻象建構一系列有關天體結構、四維時空、月相死生、陰陽升降、人體氣血運行、各種功法的氣場運作網絡等《易》象模型，使難以察睹的練功過程具有鮮明生動的形象性。《周易》進入氣功養生術，不僅為再現人體生理以及人類生存環境的整體性、有序性、動態性及其縱橫交錯的複雜關係，而且為從整體上把握人體生命現象提供了素樸的綜合方法。

（原載《易學基礎教程》，廣州出版社 1993 年 12 月版）

---

① 詳論請參拙著《周易參同契研究》第八章。上海文化出版社 2001 年 1 月版。

## 《周易》的動態理論與中醫學

易象，易數，易理三者之間既互相獨立、互相制約，又互相補充、互相滲透、互相協同，組成了《周易》獨特的密不可分的綜合結構系統。這是一個動態的系統。它提倡在天地人物的總體圖景中把握世界，並在這個總體圖景下對具體事物的運動軌迹及時空聯結進行全方位考察，從而準確地預測事物的發展方向，探索其神妙變化的奧秘，達到探蹟索隱、鉤深致遠、彰往察來、窮神知化的認知水準。《繫辭下》云：“《易》之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。”因此，《易》被人們稱爲變易之書。《易》的象、數、理綜合結構系統，是靈活多變的思維框架，即所謂“神无方而《易》无體”，決不是可以爲典爲要的僵化的死套子。因此，它能適應客觀世界的千變萬化，爲人們認識客觀世界奠定了具有東方古典特徵的綜合結構系統和整體性動態理論。

《周易》象、數、理結構系統整體性動態理論，是推動我國古代自然科學發展的强有力的杠杆，對中醫學基本理論的形成和發展更是息息相關，不可或缺。二千年來，醫易相通，互相增長和促進，

而其他學科之間幾乎從未出現過如此長久密切的學科聯姻。

《周易》象、數、理結構系統整體性動態理論，大致由以下基本原理所組成。

## 一 陰陽相感 剛柔相推原理

在宇宙衍化的宏觀過程中，分陰分陽只是這一過程的一個階段，陰陽相當于天地。推而至于萬物，則日爲陽、月爲陰、暑爲陽、寒爲陰、男爲陽、女爲陰等等，由是而將宇宙萬物劃分爲兩大類。

《繫辭下》云：“陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。”“陰陽合德”之“陰陽”，是從微觀意義上指構成萬物的兩種對立的物質基因，“合德”指這兩種物質基因的“相感”，即互補、互相滲透的作用。由于陰陽合德過程中雙方比例分劑上的差異，從而使萬物分別具備了或剛或柔的不同特性。

《繫辭下》云：“剛柔者，立本者也。”“剛柔相推，變在其中矣。”剛柔相推，探討的是宏觀物體之間對立統一的矛盾運動。“日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。”（同上）剛柔之間的往來、上下、升降、沉浮、屈伸等相推運動，可以造成事物運動在階段性過程中性質的相對性變化。

《繫辭上》在相感相推的基礎上，提出了兩個著名的命題，以探討宇宙萬物發展變化的終極原因以及必然性與偶然性的聯繫。這兩個命題是“一陰一陽之謂道”和“陰陽不測之謂神”。道，爲“一陰一陽”迭運之貌，是兩種對立的物質基因交感相推的動態統一，形成爲事物運動變化的內在根據與動力。神，與化相對爲言。神是指決定事物具體運動軌迹的綜合因素，即必然性與偶然性的統一，

化是神的外在表現，即事物運動的具體軌迹。《繫辭上》云：“知變化之道者，其知神之所爲乎？”意謂即使懂得了事物運動變化的動力在於事物內部的矛盾性，即“一陰一陽”之“道”，未必一定就能把握決定事物具體運動軌迹的“神”的作用，是故《繫辭下》進一步指出：“窮神知化，德之盛也。”要求人們在認知世界的水準上不能停留在一般性的對事物內在動因的理解上，還必須具備“窮神知化”的能力，即對複雜的幽隱的深遠的各種因素以及在這些因素作用下事物的具體運動軌迹，進行綜合判斷的準確性。傳統醫學“陰陽、寒熱、表裏、虛實”八綱辨證施治的理論，正是“窮神知化”思想在辨證施治實踐中的運用。“陰陽”不測之神，臨床上無法作定量分析，但它却是疾病的起因，並決定了疾病的具體進程與傳變的可能性。“寒熱、表裏、虛實”是“陰陽”的外在表現。因此，“陰陽”與“寒熱、表裏、虛實”是神與化的統一。失“神”，不足以斷定“化”的具體軌迹，失“化”，不可能知道“神”之所爲。八綱辨證，就本末關係說，“陰陽”爲本，“寒熱、表裏、虛實”爲末；就診斷的認知過程說，或由神知化，或由化得神，全由醫工的實踐經驗與具體情況而定，故不可以認知過程的入手先後而混淆八綱之間的神化，本末、主次關係。

## 二 四象變通原理

《繫辭上》云：“一闔一辟謂之變，往來不窮謂之通。”這是在四象範圍內對事物運動形式的基本分類。一闔一辟之類的運動，驟然發生，逆向而行，稱之爲“變”；往來不窮之類的運動，順向而行，稱之爲“通”。事物運動變化的長過程則表現爲“變”與“通”這兩種形式的交替進行。《繫辭下》云：“《易》，窮則變，變則通，通則久。”久則復歸于窮，由是繼續



出現變與通的循環交替。如果說“相感”、“相推”是陰陽或剛柔兩層因素互相作用的話，那麼“變”與“通”則是老陰、老陽、少陰、少陽四層因素互相作用過程中出現的運動形態，如《繫辭上》列舉之“變通配四時”。又剛柔與變通，是“立本”與“趣時”的關係。《繫辭下》云：“剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也。”陰陽或剛柔的互相作用是事物運動的內在根據，這種根據無處不在、無時不有，普遍存在於一切事物之中，為萬物運動變化的根本。四象則依時間之推移或變或通，趣時而行，有着鮮明的時間制約。《繫辭下》云：“變通莫大乎四時。”四時，以四象言，則春為少陽，夏為老陽，秋為少陰，冬為老陰。由冬變春，即由寒之溫，氣溫呈逆向運動，為變；春通夏，由溫之暑，氣溫呈順向運動，為通。夏變秋，由暑之涼，氣溫又呈逆向運動，又為變；秋通冬，由涼之寒，氣溫再呈順向運動，又為通。四季氣溫升降凡兩變兩通，年年如此，循環往復，以至無窮。

對於客觀事物運動中出現的驟變與漸變、逆向與順向的認識與把握，正是一個人通變能力強弱高下的表現。《繫辭上》云：“化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。”又云：“化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。”化而裁之，即改而制之，事物出現逆向運動之機，因其變而改制之。事物出現順向運動之機，因其通而推行之。善變通者，首在把握時機，認清事物運動方向，該變則變，該通則通，趣時而行，存乎一心。變與通的道理，在醫工臨床實踐中尤為重要。不當通時用通，不當變時用變，庸醫誤人往往以此。

### 三 環狀性運動原理

恒《象》云：“天地之道恒久而不已也……終則有始也。”認為天

地恒久之大道在于它始終循環、永不停息的環狀運動。《周易參同契》云：“乾坤者，《易》之門戶，衆卦之父母。坎離匡郭，運轂正軸。”意識到天地之動如運輪周，總是圍繞着一根看不見的軸心在運轉。以卦序言，六十四卦始于乾坤之至純，終于既濟、未濟之至雜，終而復始，故未濟既是舊過程的終結，又是新過程的轉換環節，此爲六十四卦之循環往復。至于後天八卦方位與十二消息卦，更爲形象地描繪出陰陽環狀傳遞的進程。《說卦》云：“帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。”艮，“萬物之所成終而所成始也”。此言後天八卦在時間與空間上所體現出的陰陽環狀流行。十二月消息卦，起于復，經臨、泰，大壯，夬，至于乾，陽遞增而達于全盛；盛極復反，一陰下生爲姤，經遁，否、觀、剝，至于坤，陰遞增而達于全盛。《參同契》云：“無平不陂，道之自然。變易更盛，消息相因，終坤始復，如循環環。”認爲這種環狀的信息傳遞運動，不僅表現爲十二消息卦的陰陽升降運動，而且是客觀事物信息傳遞中的一種相當基本的運動軌迹。

環狀運動的原理，至少包含以下兩個方面的內容：第一，在某一封閉整體中，信息圍繞一定的軸心作環狀運動。第二，在環狀傳遞過程中，信息中的正負荷（或陽與陰）會出現周期性的升降消長。《周易》的這一重要原理，在針灸學中的子午流注、飛騰八法、養生學中的小周天靜養功等，都得到了充分的運用，而且收到了較好的效果。

#### 四 層次性運動原理

這一原理的基本內容是將整體劃分爲若干層次，信息在每個層次上作環狀傳遞運動，而每個層次與其他層次之間大致都能保

持一種同步節律的協和狀態。這種層次之間的動態平衡，首先是高層次的環狀運動向低層次的整體傳遞造成的，其次是低層次的調控機能合目的性的自身調節的結果。

在宏觀上，《易》將整個宇宙看作是一個有機整體。以河圖模型象之，這個有機整體又被分作三個層次。外層七八九六象徵天道，內層五十象徵地道，中層一三四五象徵人道。體現于每一卦，則部分正是整體的濃縮。《繫辭下》云：“《易》之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。”因此，整個宇宙之運動，即是天地人三才之動，在《易》則以六爻之動象之。《易》的整體與層次之間的協和關係，要求人們全面地看待事物。如果將天道、地道、人道割裂對待，“仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣”（《繫辭上》）。醫家所謂“善言天者必有驗于人”，正好抓住了天人相應這一協和動態原理，將人類的生存放置在整個日地時空區間內進行考察，發現了人體的內在運動與天體運動的同步節律，奠定了中醫氣象醫學、養生學、針灸學等學科的理論基礎。

《周易》的整體性思想之所以區別于古希臘的朦朧的整體觀，不僅在于它注意到整體中的層次結構，宏觀整體與層次整體（包括微觀整體）的動態相似性與協和性，而且在于它注意到層次之間的信息回饋過程。《繫辭下》云：“爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變。”這三句話，緊緊抓住事物變化的內在原因、外在表現與人所采取的相應的能動措施，將信息回饋在這三個層次之間的流程清晰地反映出來，既揭示了事物運動變化的本質與現象、原因與結果的關係，又正確地指出人們對這一內外關係的關注及其能動性的相應發揮，是成就功業的關鍵所在。《內經》建立的藏象學說，正是從人體內外信息傳遞的常變關係中，爲中醫生理學、病理學、診斷學提供了理論基礎。藏象也者，藏于內者爲“藏”，發于外者爲“象”，

人體內臟之健康與否，可以從人體外部找到相應的表象。這種表象便是內臟傳出的信息。

中醫學對信息在人體各個層次之間的流程與回饋，給予了極大重視。《韓非子·喻老》云：“扁鵲見蔡桓公<sup>①</sup>，立有間。扁鵲曰：‘君有疾在腠理，不治將恐深。’桓侯曰：‘寡人無。’扁鵲出。桓侯曰：‘醫之好治不病以爲功。’居十日，扁鵲復見曰：‘君之病在肌膚，不治將益深。’桓侯不應，扁鵲出。桓侯又不悅。居十日，扁鵲復見曰：‘君之病在腸胃，不治將益深。’桓侯又不應，扁鵲出。桓侯又不悅。居十日，扁鵲望桓侯而還走，桓侯故使人問之。扁鵲曰：‘疾在腠理，湯熨之所及也；在肌膚，針石之所及也；在腸胃，火齊之所及也；在骨髓，司命之所屬，無奈何也。今在骨髓，臣是以無請也。’居五日，桓侯體痛，使人索扁鵲，已逃秦矣，桓侯遂死。”這一則醫話，將客邪入侵人體的流程劃分爲四個層次：腠理、肌膚、腸胃、骨髓。扁鵲根據客邪所在層次傳出的信息，對前三個層次可以分別施之以湯熨、針石、火齊，對後一個層次，則所謂病入膏肓者也，無可奈何而逃之。《史記·扁鵲倉公列傳》對此段醫話，將第二層次的“肌膚”改爲“血脉”，對第三次層次的“腸胃”的治療措施改“火齊”爲“酒醪”，客邪在層次間傳遞的時間間隔改十日爲五日。其他大體一致。《內經》吸取了這段醫話的層次觀念，將客邪入侵人體的傳遞流程作了更清晰的描敘。《素問·繆判論》云：“夫邪之客于形也，必先舍于皮毛。留而不去，入舍于孫脉。留而不去，入舍于絡脉。留而不去，入舍于經脉，內連五臟，散于腸胃，陰陽俱盛，五臟乃傷。此邪之從皮毛而入，極于五臟之次也。”這裏依次劃分出的皮毛、孫脉、絡脉、經脉四個層次，着眼點已不是有形的人體部件，

<sup>①</sup> 《史記·扁鵲倉公列傳》稱爲齊桓侯，顧炎武認爲蔡桓公與齊桓侯同時，與扁鵲相去幾二百歲。《文選·七發》注、《養生論》注引作晉桓公，即晉孝公是也。

而是經絡系統由表入裏的分布層次。有形的五臟及腸胃等，則因經脉受侵襲而受傷損。對客邪入侵人體的這種層次劃分，只有在經絡系統的理論基本定型後才有可能，因而較之人體有形部件的層次劃分無疑是一個重大的前進。

## 五 網絡性運動原理

《詩·大雅·瞻卬》云：“天之降罔，維其優矣。”“天之降罔，維其幾矣。”朱熹集傳：“罔，罟；優，多；幾，近也。”言天猶網罟臨人，優廣而切近。《道德經》云：“天網恢恢，疏而不失。”把“大象無形”之太虛看作是陰陽流行的網絡性動態體。

《周易》六十四卦的卦序是根據錯綜理論排列的。錯綜，是易學中的一對重要範疇。一般說來，同位之陰陽爻全部相反相對的兩卦為相錯，一卦之爻位上下顛倒而構成另一卦的兩卦則為相綜。《雜卦》以綜為主，不可綜者從錯，依此排列卦序。《雜卦》的這種內在結構為《序卦》所繼承，從而形成了六十四卦通行本的卦序。《周易》六十四卦，兩兩相錯者為三十二對，而兩兩相綜者則只有二十八對，有四對卦屬錯而不綜之象，如乾、坤、頤、大過、坎、離、中孚、小過。在錯綜卦象中，有八個卦為錯綜同象，其為泰、否、隨、蠱、漸、歸妹、既濟、未濟，餘四十八卦則四卦一體，相綜相錯交織其間。如屯錯鼎，蒙錯革，錯而不綜：屯綜蒙、鼎綜革，綜而不錯。屯、蒙、鼎、革四卦之間，相綜相錯，不綜不錯。需、訟、晉、明夷、師、比、同人、大有、小畜、履、豫、謙、臨、觀、遁、大壯、噬嗑、賁、井、困、剝、復、夬、姤、无妄、大畜、升、萃、咸、恒、損、益、家人、睽、解、蹇、震、艮、巽、兌、豐、旅、渙、節等，四卦一組，皆與此同。因錯而六陰六陽全備，因綜而往來之迹縱橫，合四卦為一體，構成六十四卦範圍內一

塊塊小的錯綜體，從而反映出《周易》複雜的網絡結構。然而《周易》的錯綜結構在漢代幾近失傳，除京房氏善談“飛伏”，虞翻氏擅長“旁通”（二者皆與相錯之義相近），漢易博士更無一人知道錯綜為何物。由于《周易》的錯綜結構在整個漢代的易學繁榮期內被埋沒，晉代以後才逐漸被人們提及，從而使這個極有價值的結構模型未能在中國古代自然科學中發揮應有的作用。

然而漢代易學也找到一種網絡結構模型，即五行結構模型，為易學的發展作出了貢獻。五行結構模型進入易學大致經歷了兩個階段：開始是以五行與八經卦相配合，通過許多中介環節，解決了八卦說與五行說這兩種不同淵源的區域文化的合流，繼之是以五行配天地生成之數，豐富了河圖象數的內容。

中醫以五臟為主體配五行，旁及五方、五氣、五味、五色、五音、五情、五體、五志與五官等，構成了人體內外機制的整體性網絡系統。以生理狀態言，脾屬土、肺屬金，腎屬水、肝屬木，心屬火。在平氣條件下，五臟功能呈循環相生與五角交叉相克的並存狀態，反映出多功能之間相互依存與相互制約的關係，從而使這一整體網絡呈現出一個個相對獨立而又相互交織的扇狀制化三角區。如土生金，金克木，木克土；金生水，水克火，火克金；水生木，木克土，土克水；木生火，火克金，金克木；火生土，土克水，水克火。生化中有制約，制約中有生化，從而使人體生命保持着一種循環不已的動態平衡。這便是中醫學基礎理論中著名的生克制化原理。然而人在大自然中，無時無刻不受到天體運行、氣候變遷、飲食居住環境，以及人的社會生活的各種因素，如生活習俗、精神面貌、社會交往等等的制約和影響，擾亂了人體氣血的運行節律與五臟功能的動態平衡，這便產生了人體內在機制的自我調節功能。外在因素對人體五臟功能的影響，主要表現為太過或不及兩個方面，首先破壞了五臟之間的制約（即相克），進而波及到五臟功能的相生關係。如

果五臟之間的相克不及，金不足以制木，則木對土的制約便會太過，前克之不及，導致後克之太過，即為中醫病理學上的相乘現象。相克關係的另一種現象為相侮（即反克），如金不能克木，而反為木所克，即稱之為木侮金。相乘的次序與相克同，相侮的次序則與相克反。相乘與相侮皆因五行中一個以上的環節過于亢盛或虛弱引起的，如不及時加以調節，則會在乘侮網絡上產生連鎖效應。五行結構的自我調節功能，可以在相乘的循環中產生相復，即“有勝之氣，其必來復”（《素問·至真要大論》），若自我調節功能喪失，則有勝氣而無復氣，身體便會大受傷損。這是中醫學基礎理論中另一條著名原理，即乘侮勝復原理。中醫學對網狀信息傳遞原理的重視，還體現在經絡系統、六經傳變，以及臟象表裏關係等學說中。

五行網狀結構傳遞系統在中醫學中起到了功能模型的作用，是東方古典綜合辯證思維的傑出創造。明代後期，西方文明開始傳入。至清末戊戌維新以後，西方近代文化遂以一股強大的衝擊波，對古典東方文化的主體與各個側面進行撞擊。與此同時，伴隨着資本主義萌芽而誕生的一種新的世界觀——形而上學，在中國也處在含苞待放的情勢之中，構成對傳統古典文化的一種反思。上述“撞擊”云者，“反思”云者，五行學說都是其重要對象之一。對五行學說反思最力者當以明末清初的偉大思想家王船山為代表。他說：“五行生克之說，但言其氣之變通，性之互成耳，非生者果如父母，克者果如仇敵也。克，能也，制也，效能于彼，制而成之。術家以克者為官，所克者為妻，尚不失此旨。醫家泥于其說，遂將謂脾強則妨腎，腎強則妨心，心強則妨肺，肺強則妨肝，肝強則妨脾，豈人之腑臟，日構怨于胸中，得勢以驕而即相凌奪乎！懸坐以必爭之勢，而瀉彼以補此，其不為元氣之賊也幾何哉！”如果此說尚守《素問》之旨，力辨後世醫家之偏，那麼循此繼進，則一種新的思維模式便在舊的傳統中顯露出端倪。如云：“五行同受命于大化，河

圖五位渾成，顯出一大冶氣象，現成五位具足，不相資抑不相害。故談五行者必欲以四時之序序之，與其言生也，不如其言傳也，與其言克也，不如其言配也。”“不相資”則無所謂相生，“不相害”則無所謂相克，故“非有相生之說也”，“非有相克之說也”（以上《思問錄·外篇》）。五行的內在網絡被割裂為一個個獨立體，僅存者唯其相傳、相配之類的外部聯結。戊戌維新時期，譯介與傳播西方自然科學與哲學最力之嚴復，進一步尖銳地指出：“五行者，言理之大誦也。所據既非道之真，以言萬物主變，烏由誠乎？”（《穆勒名學》部乙篇四按語）他認為五行學說與西方科學道理相悖，相生相克只是主觀臆測，用以說明事物的變化，“開口便錯”，故“五行實為厲階”（《名學淺說》），是科學之大忌。站在實驗科學立場上，對傳統五行結構理論進行這樣嚴厲的剖判，反映出西方近代崛起的形而上學思潮對東方古典思維模式的撞擊。然而它所遇到的對手並不是古希臘、羅馬時期的朦朧的整體觀，近代中國長期不發達的實驗科學也難以為它提供堅實的後盾。因此，形而上學的思想方法幾乎到處都在泛濫，然而却一直未能產生帶有東方特色的卓著成就的形而上學思想體系。

《周易》的整體性網路信息傳遞的運動原理，適用於多功能網狀交叉的複雜的系統工程，五行模型僅僅只是其中之一。儘管它的有效範圍是有限度的，然而它對多功能之間互相滲透、互相制約，直接與間接的信息傳遞關係等極有科學價值的思想，至今仍然還是我們循此繼進的起點與前提。

（原載《大道之源》，湖南師範大學出版社 1993 年 1 月版）



## 關於“陽有餘，陰不足”之辨

18 世紀末 19 世紀初，在長江流域形成了一個新的醫學流派，這就是以葉桂、吳瑭爲代表的溫病學派。這個學派，以溫病的病因理論與全新的辨證論治之法，彌補了自後漢張仲景《傷寒論》以來長期以治傷寒之法遍應六淫（寒暑燥濕風火）之變的弊端，使傳統醫學終于發展成爲一門能夠全面適應六淫之變的成熟學說。

對於長期適應于以六經辨證遍應六淫之變的傳統醫學而言，溫病理論的形成過程無疑充滿了對積習的挑戰。這種挑戰不僅存在于那些擅長于傷寒之法的醫家之中，即使對於那些早期留意到溫熱病之危害的醫家也不例外。最爲突出的例證，莫過于有關“陽有餘，陰不足”論的一場辯論。

早在 12 世紀初至 14 世紀中葉，由于戰亂，陰虛患者日趨增多，加上急性熱病的流行累有發生，人之死于溫熱者不計其數。這種現狀喚起了醫家的深沉思考。首先是金代河間人劉完素（1120—1200 年）倡“六氣皆能化火”之說，認爲六氣致病以火熱居多，故其治療多用寒涼之藥，成爲寒涼派的一代宗師。其次是河南睢縣人張從正（1156—1228 年）推崇劉完素的火熱之論，用藥亦多

主寒涼，主張治療當以攻邪爲主，創汗、吐、下三法，故其聲名以攻下派著稱。自此以後，劉氏的火熱論影響日增，至元代便已擴散到長江流域，並經由浙江金華人朱震亨進一步推闡發揮，使其在南方扎下了深深的根基。

朱震亨(1281—1358年)嘗師從劉完素的再傳弟子羅知悌，盡得劉完素火熱論之要，並進而提出“陽有餘，陰不足論”與“相火論”，從天道陰陽、生理病理、辨證論治等三個方面作了系統論證。在臨床方面，朱氏針對當時十分盛行的依據《和劑局方》製成的各種丸、散之類成藥不合時用之弊端，主張根據實際情況創立適合治療溫熱之病的新方，表現出強烈的反對墨守成規的創新精神。由于朱氏的不懈努力，終於動搖了《和劑局方》的壟斷地位，使溫熱病的危害受到醫家的廣泛關注。

從劉完素到朱震亨，雖然從醫理上將溫熱病提高到了一定的理論高度，在藥物治療方面也配製出不少行之有效的藥方，但在辨證論治方面未能突破傳統的六經辨證的制約，這就不可避免地會出現一些誤將傷寒當作溫熱治療的現象的發生。這種現象在明代已逐漸引起一些醫家的注意，至明代後期終於形成一場有關陰陽不足有餘的引人注目的辯論。

主動引發這場辯論的代表人物是浙江山陰(今紹興)人張介賓(1563—1640年)。他針鋒相對地以“陽不足”立論，亦從天道、生理病理、辨證論治等三個方面對朱震亨“陽有餘”之說展開全面爭辯。對於這場辯論，有的學者認爲朱氏強調的是病理，張氏強調的是生理，二者的差別只是看問題的角度不同，實際上並不完全對立。從這種認識出發，恐怕很難認識這場辯論的實質。爲此，有必要對辯論雙方的見解進行一番深入比較，然後從傳統醫學的縱向發展上作連貫性考察與思索，以求準確把握這場辯論的實質及其深遠意義。

## 一 天道陰陽方面

朱震亨列舉了兩條理由說明“陽有餘，陰不足”是一種普遍現象。

第一條理由是：“天地爲萬物父母。天大也爲陽，而運于地之外；地居天之中爲陰，天之大氣舉之。日實也亦屬陽，而運于月之外；月缺也屬陰，稟日之光以爲明者也”（《格致餘論·陽有餘陰不足論》）。此從天地日月之比較，說明陽多陰少，即“陽有餘，陰不足”。

第二條理由是：“太極動而生陽，靜而生陰。陽動而變，陰靜而合，而水火木金土各一其性。惟火有二：曰君火，人火也；曰相火，天火也。火內陰而外陽，主乎動者也，故凡動皆屬火。天主生物故恒于動，人有此生亦恒于動。其所以恒于動者，皆相火之所爲也”（《格致餘論·相火論》）。此從陰陽動靜之理說明，陽性喜動，陰性好靜，而天之生物與人之有生皆恒于動，且凡動皆屬於火，是陽之有餘實表現爲火之多。

對朱氏的第一條理由，張介賓實取認同態度。他說：“天地之道，陽常盈，陰常虧，以爲萬物生生之本，此先天造化之自然也。”（《類經圖翼·醫易義》）但在立論上他着重強調的是陽氣爲萬物生生之根本，也即是說，所謂“陽常盈，陰常虧”，指的是萬物生成之前的先天狀況，因此他對朱氏的認同也僅限于這一範圍之內。在此範圍內，他特別強調了太陽對生命的意義。他說：“天之大寶，只此一丸紅日”，“夫日行南陸，在日爲冬。斯時也，非無日也，第稍遠耳，便見嚴寒難禦之若此，萬物凋零之若此。然則天地之和者，惟此日也；萬物之生者，亦惟此日也。設無此日，則天地雖大，一寒質耳，豈非六合盡冰壺、乾坤皆地獄乎！”（《類經圖翼·大寶論》）在張介賓看

來，所謂陽氣，實際上是太陽提供的能量，只有這種能量才是生命的深厚源泉。較之傳統的陰陽觀念，張氏將生命現象與太陽能量聯繫起來考察，無疑是走向近代的一種重大突破，因而是身在元代的朱震亨所難以企及的。

至于對朱氏的第二條理由，張介賓認為，“淺視之則若或近理，故易動人于此；而深味之則意識皆幻，大是誤人”（《景岳全書·傳忠錄下·辨丹溪》）。他以陰陽爲五行之先天性道，五行爲陰陽之後天變體立論，對朱氏“凡動皆屬火”之說進行了辯駁。他說：“蓋自一元初肇，兩儀繼之，則動靜于斯乎見，而陽主動陰主靜也。自兩儀奠位而五行布之，則氣質各有所主，而火主熱水主寒也。此兩儀動靜爲五行之先天，先天者，性道也；五行寒熱爲兩儀之後天，後天者，變體也”（同上）。先天之理與後天之理有聯繫亦有區別，故有時可以混而相論，有時則不可以混而相論。“其可混者，如火本屬陽，即言火爲動，若無不可也；其不可混者，以陽爲元氣之大，主火，爲病氣之變見。而動乃陽之性道，安得以性道爲病變而言凡動皆屬火也？……使天無此動則生機息，人無此動則性命去，又何可以火言動乎？”（同上）

朱氏亦主張天之生物、人之有生皆恒于動，可見二者在這一點上也無分歧。關鍵在于此陽火是否能因動而成爲病氣之變見，爭論的焦點顯然在病理方面。

## 二 生理病理陰陽方面

朱氏認爲人身之陰氣難成而易虧，故陽有餘而陰不足；而張氏則認爲人身難得易失與既失而難復者均爲陽氣，故陽氣不可能有餘。二者均以陰陽調平爲人體生理的正常狀況，而陰陽的不足有

餘之爭，則是就陰陽失恒後的傾向性現象而言。朱氏以人體的生存過程為例，認為“男子十六歲而精通，女子十四歲而經行，是有形之後，猶有待于乳哺水穀以養，陰氣始成而可與陽氣為配”（《格致餘論·陽有餘陰不足論》）。由此可見“陰氣之難于成”。既成而用，亦僅僅只能“供給三十年之視、聽、言、動，已先虧矣”（同上）。張氏則認為陰陽之義在不同層面所指之實並不相同，不能混同而論。如精，誠然屬水，“若以水火言，則水誠陰也，火誠陽也；若以化生言，則萬物之生其初皆水，先天後天皆本于是，而水即陽之化也……又若精在人身，精盛則陽強，精衰則陽痿，此精之為陰否？……若以清濁對待言，則氣為陽精為陰，此亦陰陽之一目也；若以死生聚散言，則凡精血之生皆為陽氣。得陽則生，失陽則死，此實性命之化源，陰陽之大綱也”（《景岳全書·傳忠錄中·陽不足再辨》）。由上所列，人們不難發現：朱氏所謂“陰不足”，指的是精；張氏所謂“陽不足”，指的也是精。是二者皆認為精不足為人體陰陽失恒的主要傾向，而爭論本身實際上停留在陰陽的文字之辨上。所不同的是，朱氏論陰陽過于籠統，而張氏之論則較為精緻。這種現象的出現，是傳統醫學長期停留在自然哲學階段的必然結果。張氏對陰陽概念的條分縷析，客觀上反映了傳統醫學業已萌發出掙脫自然哲學束縛的時代要求。

在病理方面，朱氏說：“故人自有知之後，五志之火為物所感，不能不動”。而“相火易起，五性厥陽之火相扇而妄動矣。火起于妄，變化莫測，無時不有，煎熬真陰。陰虛則病，陰絕則死”（《格致餘論·相火論》）。這是就情志易為外物所動，從而引起相火妄起，導致溫熱之病的發生，說明溫熱之病內有所因。至于溫熱病的外之所因，劉完素已有論在先（詳見劉氏所著《素問玄機原病式》）。劉氏依據《素問·至真要大論》所列的十九條病機，發現其中因于火熱者占九條之多，原因在于六氣之中，風寒燥濕各一，而火獨有二（暑為君

火，火爲相火），且六氣皆能化火，故世之病溫者衆。三因致病，朱氏、劉氏已分別陳述了內因與外因；至于不內外因，無涉于傷寒、溫熱，此處不議。

張介賓認爲朱、劉二氏之說過于絕對化，二氏所陳之內、外二因，誠有引起溫熱之病者，但並非全然如此。“此外而五志之動皆能生火則不然也。夫所謂五志者，喜、怒、思、憂、恐也。……此五者之性爲物所感，不能不動，動則耗傷元氣。元氣既耗如此，則火又何由而起？……且常見五志所傷之人，傷極必生戰慄，是蓋以元陽不固、神氣失守而然。”至于“因情欲之思動火者，止有一證：如欲念不遂或縱欲太過，致動相火而爲勞爲瘵者，誠有之也”（《景岳全書·傳忠錄下·辨丹溪》），若過分誇大，以爲凡五志之動皆爲火，其危害就太大了。對於劉完素之說，張氏認爲其“不辨虛實，不察盛衰，悉以實火言病，著爲《原病式》，以訖于今。夫實火爲病固爲可畏，而虛火之病尤爲可畏。實火固宜寒涼去之，本不難也；虛火最忌寒涼，若妄用之，無不致死。矧今人之虛火者多，實火者少，豈皆屬有餘之病？頗可概言爲火乎？”（《景岳全書·傳忠錄下·辨河間》）

由上可見，從生理病理方面看，分歧並不在生理而在病理；就病理言，分歧似不在是否有溫熱之病，而在是否有虛實寒熱混同之弊。

### 三 辨證論治方面

在這方面，所涉及問題十分具體，鋪展面寬，本文不可能一一羅列，現略舉數例，以見其概要。

（1）劉完素《素問玄機原病式》論瀉痢曰：“瀉白爲寒，青紅黃赤黑皆爲熱也。大法瀉痢，小便清白不澀爲寒，赤色者爲熱。又完

穀不化而色不變，吐利腥穢澄澈清冷，小便清白不澀，身涼不渴，脈遲細而微者，寒證也；穀雖不化而色變非白，煩渴，小便赤黃而或澀者，熱證也。”張介賓認爲此說似是而非，其中只有“瀉白爲寒”是人皆知之者之外，其他均待仔細分辨。如“青挾肝邪，脾虛者有之，豈熱證乎？紅因損臟，陰絡傷者有之，豈盡熱乎？正黃色淺食半化者有之，豈熱證乎？黑爲水色，元陽衰者有之，豈熱證乎？若此者，皆謂之熱，大不通矣。且凡瀉痢者，水走大腸，小水多澀，水枯液涸，便尿多黃，此黃澀之證未必皆由熱也。亡液者渴，亡陰者煩，此煩渴之證未必盡爲熱也。至于完穀不化，澄澈清冷，誠大寒也，然人有偶以寒邪傷臟，或偶以生冷犯脾，稍失溫和即病瀉痢者，此本受寒，然未必即大寒證也。且凡脾胃初傷，陽氣猶在，何能卒至清冷遂成完穀不化？若必待清冷不化，始云爲寒，則陽已大敗，又豈無漸寒而遽至若是哉？”（《景岳全書·傳忠錄下·辨河間》）關於瀉痢的寒熱之辨證，不可以盡歸于熱，亦不可以盡歸于寒。在劉氏之時，熱病流行，故其辨證多偏于熱；張氏精于八綱辨證，且未逢熱病流行，故其于寒熱之辨較劉氏爲精細。

（2）朱震亨《局方發揮》云：“經曰：暴注下迫，皆屬於熱。又曰：暴注屬於火。又曰：下痢清白屬於寒。夫熱爲君火之氣，火爲相火之氣，寒爲寒水之氣。屬火熱者二，屬水寒者一，故瀉痢一證，似乎屬熱者多，屬寒者少。”張氏認爲《內經》“暴注下迫”指“暴瀉如注之下迫，非腸實下痢之謂也”。暴注下迫爲熱，而腸實下痢則豈可盡歸之于熱。至于所謂“暴注屬於火”，《內經》無此文，且以“火熱者二”、“水寒者一”言瀉痢，更爲失當。張氏說：“夫以瀉痢爲火者，本出河間，而丹溪宗之，故變爲此說，戴原禮又宗丹溪，故云痢雖有赤白二色，終無寒熱之分，通作濕熱治。自此說相傳，遂致諸家方論無不皆言濕熱，而不知復有寒濕矣”（《景岳全書·傳忠錄下·辨丹溪》）。

(3) 張氏對朱震亨的中風說亦持異議，他認為朱氏所謂“東南之人多是濕土生痰，痰生熱，熱生風”，是將痰歸為熱，未免過于偏執。“豈無寒痰？而何以痰即生熱，熱即生風也？”“痰之為物，本為濕動，脾健則無，脾弱則有，脾敗則甚是。”既然痰生于脾濕，則東南之人傷于水土之外濕者雖多，而西北之人傷于乳酪之內濕者更多。因此，將痰歸于熱，對西北之人不宜，對東南之人也未必盡然，“若云東南寒少未必殺人則可，而云風少則不可也”（《景岳全書·雜證謨·諸風》）。

由上可見，劉完素、朱震亨等人在辨證方面雖無否認傷寒證之意，却有擴大溫熱證範圍之嫌；而張介賓則雖無否認溫熱證之意，但對其危害性却缺乏足夠的關注之情。然而溫熱證的危害顯然是不容忽視的事實，張氏孜孜不倦地針對劉、朱等人在溫熱證辨證上的擴大化傾向進行糾偏，至少在客觀上說明劉、朱等人只解決了對溫熱證危害性的認識，尚未找到對其進行準確辨證論治的新途徑，致使在寒熱之辨上常有混淆不清之論。張氏則囿于八綱辨證而未能發現劉、朱等人強調溫熱之證的意義，對溫熱證的認識亦僅限于真熱實火，難免有以寒熱之熱與溫熱之證混同相論之處。他說：“若果有火病，則火性急烈，誠可畏也。然實火止隨形質，餘因謂之凡火，又謂之邪火。火之為病，病之標耳，洗之滌之，又何難哉？”（《景岳全書·雜證謨·火證》）對溫熱之證輕忽至此，是其失也。

通過對爭辯雙方主要論點之上述比較，人們將不難發現，他們的真正分歧實際存在于病理與辨證論治方面。就這場爭辯的直接結果而言，朱氏的滋陰論不可廢，張氏的溫補論更不可無，其別僅在于因時、因地、因人制宜而已。但對溫熱證理論的形成而言，張氏的辨析暴露了劉、朱等人在辨證方面存在的嚴重缺陷，客觀上促進了有志于研究溫熱證的醫家對劉、朱以來這一學說發展過程的反省與思索。這種反省與思索终于在清代結出了碩果，一種可以



與傷寒證理論相媲美的溫熱學，就在這場關於陰陽的有餘不足之爭的陣痛之後誕生了。同其他古典的自然哲學或近現代自然科學都曾遭遇過的情況一樣，溫熱學的形成不可避免地受到人們久已習慣的傷寒辨證的制約，而一旦打破了這層制約，展現在人們面前的就是一片嶄新的天地。

溫熱學是溫病學說的一個分支，其代表人物有清代的葉天士、薛雪、吳瑭、王士雄等，溫病學說的另一個分支是以明代吳有性《瘟疫論》為代表的瘟疫學。張介賓對瘟疫學是認同的，故其于《景岳全書·雜病謨》以整整一卷的篇幅談論“瘟疫”，他的矛頭所向是劉、朱的溫熱病辨證。因此，瘟疫學與這次爭辯沒有直接關聯，而有直接關聯的只是清代形成的溫熱學。溫熱學形成的關鍵性突破口正在於辨證論治的全面創新：首先是葉天士在《溫熱論》一書中提出了衛氣營血辨證，而後吳瑭又在此基礎上進一步提出三焦辨證，從而使之達到了更加完整和系統化的程度。吳瑭清醒地認識到，傷寒與溫病是判若水火的兩大病證，二者無論從感染途徑、證候特徵或病機上看，都有很大的區別。因此，他將傷寒與溫病之辨歸結為“水火兩大法門之辨”，亦即“陰陽兩大法門之辨”（《溫病條辨·上焦篇》）。因此，溫熱學的形成標誌着中國傳統醫學在傳統的範圍內業已發展到盡善盡美的程度。

然而，就傷寒理論與溫病學說所涵蓋的醫學內容而言，無論在預防或在臨床方面都存在着大大超出現代醫學的深厚潛力。在當前全球氣候轉暖、溫室效應日漸嚴重的情況下，傳統的溫病學說有必要受到人們的特別關注。

本文從天道陰陽、生理病理陰陽以及辨證論治等三個方面，重新比較了發生在 12 世紀至 17 世紀醫界有關陰陽有餘不足的一場辯論，認為爭辯雙方的實際分歧在於病理與辨證論治方面。這場爭辯的理論意義是，促進了溫病學說的形成。傷寒論與溫病學是

傳統醫學治療外感病的兩大學派,因此溫病學的形成標誌着傳統醫學在傳統範圍內的完善化,而圍繞“陽有餘,陰不足”論展開的這場辯論,正好反映了傳統醫學完善化之前的深刻的理論躁動。

(原載《南京中醫藥大學學報》2000年第2期)

## 對 SARS 的中醫學解讀

2003 年春夏流行的一場稱爲 SARS 的傳染性疾病，使現代醫學承受了一次艱巨的考驗。在這場抗擊 SARS 的鬥爭中，不僅留下了驚心動魄的英雄事迹，留下了可歌可泣的感人肺腑的大公無私的奉獻精神；而且留下了繁重的醫學課題，留下了 SARS 過後的深沉反思。

在中國古代醫學史上，有一種被稱爲溫疫的流行性傳染病，從證候上看與 SARS 頗爲相似。說二者相似，是因爲中醫與西醫在診斷途徑上有別；就實質而言，二者之間其實並無本質上的差異。因此，從中醫學的視角對 SARS 進行系統解讀，理應成爲 SARS 過後必不可少的反思，亦是該課題研究的重要組成部分之一。

溫疫，《黃帝內經》已在多處有所提及，特別自金元時期的劉河間、張元素、李東垣以來，創立了不少治療法則與成方，但由於一直沒有專著問世，因而未能形成系統的溫疫學理論。致使在崇禎十四年（即辛巳年，公元 1641 年）發生的一場大溫疫中，醫家尚習慣於以傷寒治之，無效，乃至死人無數。吳有性（字又可）有見于此，於第二年撰寫成《溫疫論》上下二卷（附補遺一卷），較爲系統地論

述了溫疫的病源、溫疫與傷寒的相似性與區別、溫疫的傳變特徵以及治療法則與用方，從此中國有了較為系統的溫疫學。清代順治、康熙年間，江蘇上元人戴天章（字麟郊），又有感于此書流傳不廣，加之其在辨證方面尚有不足，難以把握，故不少醫者或“見其書而不信”，或知之不透而不用，于是作《廣溫疫論》五卷，着重從氣、色、舌、神、脈五個方面充實了對溫疫的辨證診斷。清雍正十一年（癸丑年，1733年），都下溫疫大行。江蘇淮陰人吳塘倉促上陣，救活數十人，而“其死于世俗之手者，不可勝數”（《溫病條辨·自序》）。為此，他深入研究歷代名賢著述，並在其師葉天士溫熱論成就的基礎上，將溫疫學合于溫熱論系統之內，作《溫病條辨》，以三焦辨證掌握溫病的傳變機勢，並對處方重新作出修訂，從而使溫病系列中的溫疫學臻于完善。清代後期，錢塘人王士雄（字孟英）彙集歷代溫熱諸家之學說，並結合當時溫熱、疫癘等諸病流行的實際情況加以闡發，著成《溫熱經緯》五卷。中國古代醫家，經歷漫長歲月與溫疫病進行的鬥爭，至此終於進到了成熟階段。因此，對於這一份寶貴的醫學遺產，我們理應繼承，萬萬不能輕易放棄。

## 一 關於瘟疫的病源問題

最早涉及溫疫病源的著作，是晉王叔和的《傷寒例》。該書說：“凡時行者，春時應暖而反大寒，夏時應大熱而反大涼，秋時應涼而反大熱，冬時應寒而反大溫，此非其時有其氣。是以一歲之中，長幼之病多相似者，此則時行之氣也。”將溫病歸結在六氣致病的範圍之內，雖不能回答這類疾病何以具有流行性與傳染性的原因，但後世不少醫家據運氣學說，往往能推斷出溫疫可能流行的年份與季節。成書于隋大業年間的《諸病源候論》，是一部有關病源理論

的專著。該書認為，溫病系因“人感乖戾之氣而生病”，這種病具有“病氣轉相染易，乃至滅門，延及外人”（《溫病諸候》篇）的特徵。至于這種乖戾之氣由何而生，作者又回到王叔和的結論上來，認為“疫癘皆由一歲之內，節氣不和，寒暑乖候，則民多疾病，病無老少，率皆相似”（《疫癘病候》篇）。金元時期，李杲（字東垣）曾依運氣學說，準確預測得溫疫流行的時期，預先作好防備，對溫疫的治療作出過重大貢獻。明代後期的醫家張介賓說：“以衆人而患同病，謂非運氣之使然歟？觀東垣于元時太和二年，制普濟消毒飲以救時行疫癘，所活甚衆，非此而何？”（《類經》卷二十四運氣類）可見，張介賓也認為通過運氣學說能夠預測溫疫的流行時期，而且注意到有李東垣成功之例在先。

吳有性則認為，“夫寒熱溫涼，乃四時之常，因風雨陰晴稍為損益。假令秋熟必多晴，春寒因多雨，較之亦天地之常事，未必多疫也。”（《溫疫論·原病》）在他看來，四時之寒熱溫涼，會因風雨陰晴的變化而出現波動，而這正是傷寒與中暑發生的病因，未必一定會導致溫疫的流行，所以他反對利用運氣學說推斷溫疫的流行時期。為此，他特別對劉完素（字守貞，號河間）將一切外感之病歸因于六氣的思想提出批評。他說：“劉河間作《原病式》蓋祖五運六氣，百病皆原于風寒暑濕燥火，謂無出此六氣為病，而不知雜氣更多于六氣。良以六氣有限，現在可測；雜氣無窮，茫然不可測也。專務六氣，不言雜氣，焉能包括天下之病歟！”（《溫病論·雜氣論》）萬物莫不由氣而生，如植物憑藉雨露以滋生，動物憑藉飲食以頤養，故“必先有是氣，然後有是物。推而廣之，有無限之氣，因有無限之物也”（《溫疫論·論氣所傷不同》）。雜氣實為方土之氣，從地而起，種類繁多，沒有形象聲色臭味可求，其所作用的對象不同，導致的疾病也各不相同。總之，由雜氣所致之病，“不可以年歲四時為拘，蓋非五運六氣所能定者。是知氣之所至無時也，或發于城市，或發于村

落，他處截然無有，是知氣之所著無方也。”(同上)溫疫之氣(即疫氣)，是雜氣之一種，因較一般雜氣所致之病爲甚，故又稱之爲厲氣。疫氣有盛衰之別，其盛者，人“所患皆重，最能傳染，即童輩皆知爲疫；至于微疫，似覺無有，蓋毒氣所鍾不厚也”。所以，“溫疫，四時皆有，常年不斷，但有多寡輕重耳”(《溫疫論·論氣盛衰》)。

吳瑭認爲：“吳又可謂溫病非傷寒，溫病多而傷寒少，甚通。謂非其時而有其氣，未免有顧此失彼之誚。蓋時和歲稔，天氣以寧，民氣以和，雖當盛之歲亦微；至于凶荒兵火之後，雖應微之歲亦盛，理數自然之道，無足怪者。”(《溫病條辨·原病篇之一注》)他認爲運氣之說未可全非，雖說當發之年並非一定會發，然當凶荒兵火之後，即使歲當輕微之疫也會衍成盛行之災。他認爲，包括溫疫在內的溫熱病與運氣有一定關係，至于疫邪之發或不發則與人事有着密切聯繫。

由以往中國學者對溫疫成因的探討，至少有以下兩點值得重視：

第一，疫氣，如 SARS 不是某種寄生性病毒，它的滋生與繁盛應當與一定的氣候環境有關。所謂“四時皆有，常年不斷”，是就其基因的存在而言，離開了一定的氣候環境，這種基因也不會遽然發展成爲規模巨大的流行性傳染病。張介賓說：此病“多發于春夏”(《景岳全書》卷十三《雜證謨·溫疫》)。然春夏年年有，而 SARS 並非年年流行，這說明只有在某種特別的氣候環境(含氣溫、氣壓與空氣濕度等)中，才會出現適宜于 SARS 滋生與繁盛的條件。任何事物的產生與變化，都有一定的條件，都有必經的過程，因此從 SARS 的基因與氣候條件的關係上入手，可以深入瞭解 SARS 的成因與變異的由來。吳有性提出的疫氣爲雜氣之一的說法，爲疫病病原理論的研究開出了一條新的路向。由這個路向的延伸，必然導致實驗醫學的誕生。但在中國古代因爲受到實驗條件的制約，疫氣

之說，始終只能停留在傳統氣論的範圍之內。在實驗條件具備的今天，若從中醫的視角從事實驗，其追逐的目標，不應僅僅限于滿足認識 SARS 的形態，同時還必須注意觀察：1. 其發生變異的各種狀態，及其與引起變異的溫差、氣壓、空氣濕度之間的對應關係；2. 變異後的各種狀態是否仍有致病作用，以及能致哪些疾病。這為實驗醫學提供了一條重要的實驗途徑，這條途徑並不具備任何排他性的含義，因而值得組織人力一試。

第二，由于全球氣候逐漸變暖，包括 SARS 在內的溫熱病的發病率將會較以前為高，這是應當給予高度關注的問題。據運氣學說，瘟疫多發生于丑、未、巳、亥之年，《黃帝內經·六元正紀大論》云：“丑未之歲，二之氣，溫厲大行，遠近咸若。……巳亥之歲，終之氣，其病溫厲。”崇禎十四年是辛巳年，雍正十一年是癸丑年，2003 年是癸未年，這三個瘟疫流行的年份正好是巳年、丑年與未年，由此可以證明運氣學說仍有一定的準確性。但由于種種原因，諸如歲差對回歸年長度的影響、大氣層組成成分的變化、地貌的變化，戰爭及大型殺傷性武器的試製等，必然會使這種準確性大打折扣。事實上，在很多據運氣學說可能發生的年份，瘟疫沒有發生；而在沒有可能發生的年代，瘟疫卻又發生了。因此一心指望以運氣學說預測 SARS 發生的年份與季節，對沒有可能發生的年代失去防範，必將造成大錯。從這個意義上說，吳有性否定運氣說對雜氣致病的預測作用，無疑具有更為現實的意義。

## 二 關於 SARS 與 SARS 疑似性病例問題

從中醫的視閥看，SARS 與 SARS 的疑似性病例至少表現在以下兩個方面：

其一，溫疫與傷寒。溫疫與傷寒在證候上有許多相似之處，如頭項痛、寒熱、咳嗽、口苦等。爲什麼會出現這些相似之處呢？傷寒之頭項痛，因于其始于太陽經，上至頭與項，故項強頭痛；溫疫始于太陰經，肺主天氣，天氣鬱，故頭亦痛。傷寒之所以惡寒，因爲太陽屬水而主表，故惡風寒；溫疫之惡寒，因于肺合皮毛而主表，所以溫疫之初也惡風寒。傷寒之所以身熱，因于太陽病則周身氣鬱，故身熱；溫疫始于太陰肺經，肺主化氣，氣鬱故身亦熱。若僅依證候而不察病因以診斷，則往往致誤。從病源上看，二者之間有着很大的差異。吳有性說：“夫傷寒必有感冒之因，或單衣風露，或強力入水，或臨風脫衣，或當檐出浴，當覺肌肉栗起，既而四肢拘急，惡風惡寒，然後頭疼身痛，發熱惡寒，脈浮而數，脈緊無汗爲傷寒，脈緩有汗爲傷風。若時疫初起，原無感冒之因，忽覺凜凜，以後但熱而不寒。然亦有所觸，因而發者，或饑飽勞碌，或焦思氣鬱，皆能觸動其邪，是促其發也。不因所觸，無故自發者居多；促而發者，十中之一二耳。”（《溫疫論·辨明傷寒時疫》）傷寒之邪從毫竅而入，而疫氣則自口鼻而入；傷寒感後即發，而溫疫感後淹纏多日才會發作。特別在疫邪伏而未發之時，因感冒風寒而觸動疫邪相繼而發，情況則更爲複雜。此時，既有感冒之因，又有疫邪發作，此爲“感冒兼疫”，最易誤治（《溫疫論·感冒兼疫》）。

吳瑭將溫疫歸于溫熱病之列，認爲溫熱與傷寒是疾病的兩大類型。他說：“天地運行之陰陽和平，人生之陰陽亦和平，安有所謂病也哉！天地與人之陰陽，一有所偏，即爲病也。偏之淺者病淺，偏之深者病深；偏于火者病溫病熱，偏于水者病清病寒，此水火兩大法門之辨，醫者不可不知。”（《溫病條辨》卷一之二注）將傷寒與溫熱歸結爲水火兩大法門，也即是“陰陽兩大法門”（同上）。“傷寒由毫竅而入，自下而上，始足太陽。足太陽膀胱屬水，寒即水之氣，同類相從，故病始于此。”“溫病由口鼻而入，自上而下，鼻通于肺，始手



太陰。太陰金也，溫者火之氣，風者火之母。火未有不克金者，故病始于此。”(同上)吳瑭不僅說明了傷寒與溫病的病源有別，而且感染途徑也不相同，所以在辨證診斷時，一定要注意病源與感染途徑上的分別，不要因為證候相似而致誤。

其二，溫疫與溫熱病。吳瑭雖將溫疫與諸溫熱病同列于因感溫熱所生之病，但其具體病因亦各有所別。“風溫者，初春陽氣始開，厥陰行令，風夾溫也。溫熱者，春末夏初，陽氣弛張，溫盛為熱也。溫疫者，厲氣流行，多兼穢濁，家家如是，若疫使然也。溫毒者，諸溫夾毒，穢濁太甚也。暑溫者，正夏之時，暑病之偏于熱者也。濕溫者，長夏初秋，濕中生熱，即暑病之偏于濕者也。秋燥者，秋金燥烈之氣也。冬溫者，冬應寒而反溫，陽不潛藏，民病溫也。溫瘡者，陰氣先傷，又因于暑，陽氣獨發也。”(《溫病條辨》卷一之一一注)以往醫家往往以冬時非節之暖，或冬時伏寒至春乃發，或冬不藏精春必病溫等解釋溫病的病因，吳有性已“覺前人所論難憑”(《溫疫論·補遺》)，故吳瑭論諸溫病之因，只從染病當時尋找病因，而且注意與傷寒之病因相別。諸種溫病有一個共同點，就是都為從口鼻而入，病始于手太陰肺經，因此其證候有相同之處。吳瑭的不足之處是，未能充分注意區別溫疫與溫熱有傳染與不傳染這一重大的差異。

由以上兩類 SARS 的疑似性病例看，至少可以得出兩點啟示：

其一，SARS 與兩類 SARS 的疑似性病例的共同區別在于是否有傳染性。溫疫有傳染性，而傷寒與溫熱病則是分別外感風寒與溫熱之氣所致，故都不具備傳染性。中醫在其自身的發展過程中，區分了傷寒與溫病兩大類別，反映了中醫在病源學與診斷學上的完善化。但將溫疫歸于溫熱病類，則有利亦有弊。就其有利的方面說，可以明辨溫疫與氣候變化的關聯性，沒有一定的氣溫、氣壓與空氣濕度，則不會構成溫疫流行的條件。正因為這樣，中醫據

此創制的種種處方，能夠治癒衆多的溫疫患者，有效遏制溫疫的流行。就其不利的方面說，由于將溫疫合于溫熱病系統之內，必然忽略了對溫疫疫苗的培育，因而一直未能在溫疫免疫防禦方面作過任何嘗試性的努力。從這個意義上說，將溫疫從溫病系統中分離出來，對於溫疫學病源以及免疫防禦的深入研究應當更爲有利。這正是現代醫學正在進行實驗的一項重要課題，是攻克 SARS 最後一場戰役，因而也是衆望所歸的一個聚焦點。

其二，對 SARS 的兩類疑似病，主要在與于區分傷寒與溫病。就中醫而言，溫疫是溫病之一種，用藥與處方的基本原則與治療其他溫病並無根本區別，因此中醫在處理這類疑似病例時，只要注意各種溫熱在證候上的差別，且拿捏準確，診斷上一般不會出現大的差錯；但若誤作傷寒治，則貽害甚重，因而不可不謹察病因，慎之又慎。

### 三 關於溫疫的傳變與施治

對於溫疫傳變病機的認識以及依據在這種認識基礎上形成的辨證施治方法，歷代溫熱諸家論者甚衆，今僅以吳瑭爲例，略言其要，由此大致可見中醫在溫疫治療方面所取得的成就。

吳瑭依三焦定溫病的傳變次序。三焦爲決瀆之官，是自上而下節制溫熱病邪的三道防綫。他說：“溫病由口鼻而入，鼻氣通于肺，口氣通于胃。肺病逆傳則爲心包，上焦病不治，則傳中焦，胃與脾也。中焦病不治，即傳下焦，肝與腎也。始上焦，終下焦，溫病以手經爲主，未始不關足經也。”（《溫病條辨》卷二之一注）

疫邪在上焦，其所傷主要在太陰肺經，其次在于心包絡。當太陰溫疫初起惡風寒時，桂枝湯主之；但熱不惡寒而渴者，以辛涼平

劑銀翹散主之；服桂枝湯後，若惡風寒已解而餘病不解，則繼之以銀翹散，餘證悉減者，減其制而用之。若脉浮洪，舌黃，渴甚，大汗，面赤，惡熱者，辛涼重劑白虎湯主之；脉浮大而芤，汗大出，微喘，甚至鼻孔扇者，白虎加入參湯（白虎加入參三錢）主之，脉若散大，則急用之，倍人參（用白虎湯，目的在于達熱出表。若脉浮弦而細，或脉沈，或不渴，或汗不出，則皆不可用。）。太陰溫病，氣血兩燔者，用張景岳玉女煎去牛膝加元參主之；口渴甚者，雪梨漿主之；吐白沫粘滯不快者，五汁飲沃之。太陰病得之二、三日，舌微黃，寸脉盛，心煩懊憹，起卧不安，欲嘔不得嘔，無中焦證，以梔子豉湯主之；太陰病得之二、三日，若心煩不安，痰涎壅盛，胸中痞塞欲嘔者，無中焦證，以瓜蒂散主之，虛者加參蘆。太陰溫病，兩寸脉大，舌絳而乾，當出現口渴之證，若不渴，則為邪入營，使營氣蒸騰上升，故不渴，不可疑為非溫病，治法以清營湯去黃連為宜。若邪入心包，出現舌蹇肢厥，以牛黃丸主之，用紫雪丹亦可。

溫疫之邪在中焦，足陽明胃經病居多。吳瑭說：“面目俱赤，語聲重濁，呼吸俱粗，大便閉，小便濇，舌苔老黃，甚則芒刺，但惡熱不惡寒，日晡益甚者，傳至中焦，陽明溫病也。脉浮洪躁甚者，白虎湯主之；脉沈數有力，甚則脉體反小而實者，大承氣湯主之。”（《溫病條辨》卷二之一）若脉浮而促者，減味竹葉石膏湯主之；脉不浮者，小承氣湯微和之。若汗多譫語，舌苔老黃而乾者，宜用小承氣湯；若無汗，小便不利，譫語者，先與牛黃丸；不大便，再與調胃承氣湯。陽明溫病，無上焦證，數日不大便，當小之，若其人陰素虛，不可行承氣者，增液湯主之，服增液湯後，滿二十四小時，若大便仍不下者，合調胃承氣湯微和之。下後無汗脉浮者，銀翹湯主之；脉浮洪者，白虎湯主之；脉洪而芤者，白虎加入參湯主之。下後無汗，脉不浮而數，清躁湯主之。下後數日，熱不退，或退不盡，口渴咽乾，舌苔乾黑或金黃色，脉沈而有力者，護胃承氣湯微和之；脉沈而弱者，增

液湯主之。下後微熱，舌苔不退者，薄荷末拭之。下後脉靜，身不熱，舌上津回，十數日不大便，可與益胃、增液輩，斷不可再與承氣也。若下後熱退，不可即食，食者必復；待二十四小時後，緩緩與食，先取清者，勿令飽，飽則必復，復必重也。

溫疫之邪在下焦，多病足少陰腎經，或在足厥陰肝經，均宜用復脉湯。疫邪久羈陽明，或已下或未下，身熱面赤，口乾舌燥，甚則齒黑唇裂，脉沈實者，仍可下之；脉虛大，手足心熱甚于手足背熱者，加減復脉湯主之。溫病誤表，津液被劫，心中震震，舌強神昏，宜復脉湯以固其津液，舌上津回則生；汗自出，中無所主者，救逆湯主之。治下焦之溫病，須注意之處有：1. 溫病耳聾，病系少陰，誤用柴胡湯者必死，是以必于耳聾六、七日以後，用復脉湯以復其精。2. 溫病已汗而不得汗，已下而熱不退，六七日以外，脉尚躁盛者，重與復脉湯。汗下後，口燥咽乾，神倦欲眠，舌赤苔老，用復脉湯。3. 勞倦內傷，復感溫病，六、七日不解者，宜用復脉湯。若溫病誤用升散，脉結代，甚則脉兩至者，重與復脉湯，雖有他證，後治之。4. 下後大便溏甚，二十四小時內三、四次，脉仍數者，不可用復脉湯，宜用一甲煎治之；服一二日，大便不溏者，可用復脉湯去麻仁，加牡蠣一兩，即一甲復脉湯治之。下焦溫病，但大便溏者，亦用一甲復脉湯。5. 少陰溫病，真陰欲竭，壯火復熾，心中煩，不得卧者，用黃連阿膠湯治之。6. 熱邪深入下焦，脉數沈，舌乾齒黑，手指但覺蠕動，甚則心中痛者，二甲復脉湯主之；下焦溫病，熱深厥甚，脉細促，心中憺憺大動者，三甲復脉湯主之。7. 若時欲漱口不欲咽，大便黑而易者，有瘀血也，犀角地黄湯主之；若少腹堅滿，小便不利，夜熱晝涼，大便閉，脉沈實者，蓄血也，桃仁承氣湯主之，甚則宜用抵當湯。8. 溫病之脉本當數，若不數而濡小者，熱撤裏虛也，裏虛則下利泔水，或便膿血者，桃花湯主之；若溫病七、八日後，脉虛數，舌絳苔少，下利數十行，完穀不化，身雖餘熱未退，亦為虛熱，故

以桃花粥主之。9. 婦女溫病，經水適來，脈數而聾，乾嘔煩渴，辛涼退熱，兼清血分，甚至十數日不解，邪陷發瘧者，竹葉玉女煎主之；若其人體質素虛，驅邪及半，脈數，餘邪不解者，護陽和陰湯主之；若熱病經水適至，十餘日不解，舌萎飲冷，心煩熱，神氣忽清忽亂，脈右長左沈，瘧熱在裏也，加減桃仁承氣湯主之。10. 溫病治癒後，仍須繼續觀察，少則一月，多則一年。若嗽稀痰而不咳，徹夜不寐者，半夏湯主之；若飲退則寐，舌滑，食不進者，半夏桂枝湯主之；若脈遲，身涼入水，冷汗自出者，桂枝湯主之；若面色萎黃，舌淡，不欲飲水，脈遲而弦，不食者，小建中湯主之；若一月或一年內，面微赤，脈數，暮熱，常思飲而不欲食者，五汁飲或牛乳飲主之；病後肌膚枯燥，小便溺管痛，或微燥咳，或不思食，皆胃陰虛也，用益胃湯或五汁飲之類即可，斷不可用開胃健食一類辛燥藥。

以上只是分別羅列了吳瑭在對待溫疫傳變于上焦、中焦、下焦各種證候的用方情況，其中涉及藥理與病理的一系列理論問題，由于篇幅所限，本文未能展開論述。究其要旨，無外清溫邪與養陰。就其具體把握證候深淺程度與遣方用藥而言，則因證因人不一。從吳瑭對溫病的治療，至少有以下三點啓示值得重視：

其一，溫疫由口鼻而入，始犯手太陰肺經，然後逆傳手厥陰心包經，這是邪在上焦。上焦不治，則邪傳中焦，踞于足陽明胃經與足太陰脾經。中焦病不治，即傳下焦，邪踞于足厥陰肝經與足少陰腎經。邪在中焦，不等于上焦之證候全失；同樣，邪在下焦，不等于上、中焦之證候全失。因此，凡遇溫疫之病，不能僅限于治肺，故將其認定為非典型性肺炎，未免有以靜止取代傳變之動的失誤，不利于實施與制定適應病情的三個不同階段的有效治療方案。

其二，對婦女在經期感染溫疫的治療，不能與通常狀況下的治療方案一律。

其三，無論在“治癒”這一觀念上存在着理解上的何種差異，在

溫疫的治療上不能滿足于病竈的消除，也不能滿足于相關證候的消失，必須加強所謂“治癒”後的跟踪觀察，以確保患者恢復健康，真正實現對人的生存質量的提高。

在此次抗擊 SARS 中，中醫對於溫疫傳變病機的認識以及依據在這種認識基礎上形成的辨證施治方法未能全面展示，這是令人深感遺憾的。但事實證明凡運用了中醫中藥施治（或者哪怕僅僅只是當作輔助性治療手段）的醫院，病人的治癒率都要遠遠高于不用的醫院，後遺症也要輕微得多，由此說明不僅中藥不可廢，中醫也同樣不可廢。

#### 附記：

此文作于 2004 年夏，曾在一些相關的學術會議上宣講過，由于早已過了中心期，所以一直未公開發表過。吳有性作《瘟疫論》是在瘟疫過後一年，那時不存在“中心工作”，否則恐怕也只能壓箱底了。今年是己丑年，又逢運氣學說所判斷的瘟疫易發之丑年。現在所發現的雖說只是輸入性的甲型 H1N1 流感，緣起處不在本土，但也實在大意不得。由于全球氣候逐漸轉暖，溫熱病的發病率將會逐漸高于傷寒病，中醫學應在前人研究的基礎上對溫熱病給予足夠的重視。最近見到新聞傳媒援引《傷寒論》應對甲型 H1N1 流感的報導，大有以《傷寒論》遍應六氣之變的味道，不知出自哪位權威之口。中醫學的衰落，不在于是否有人反對，關鍵在于自身缺少奮發上進的銳氣。本文原也羅列了相關湯劑的配方，後又覺得本文不是中醫學的專業論文，因此將其刪掉。本文的目的不在于如何辨證與治療溫熱病，只是作為一個熱愛中醫的人盼望中醫界能夠重視對溫熱病的研究，這是振新中醫難得的契機啊！

# 附 録





## 中國《周易》學術討論會述評

1984年5月30日至6月5日，在武漢東湖之濱，召開了中國《周易》學術討論會。時值江城初夏，梧桐張傘，綠柳垂枝，湖光耀金，遠山滴翠。與會代表沒有沉醉于迷人的湖光山色，却熱烈地探討着一個古老而又新鮮的課題——《周易》。他們來自全國各地，有從事中國古代哲學、史學、文學、古文獻、考古，以及天文、曆法、數學、醫學等方面久享盛名的學者、專家，也有嶄露頭角的中青年理論工作者，和堅持業餘研究的實際工作者，共一百五十餘人。會議收到一百二十餘篇論文，五部專著。

這是一次以《周易》為結合點的多學科綜合學術討論會。這次會議，反映了建國三十餘年來《周易》研究的新進展、新成就、新水準，開闢了《易》學研究的新領域，提出了《易》學研究的新課題，標誌易學研究進入了新的階段。

### 一 《易》卦起源問題的新突破

會議展出了近年出土的有關《周易》的文物圖片資料，主要有

大汶口文化層六畫圖案的骨梳、陝西周原以及其他地區出土的數字卦甲骨與陶片，湖北江陵出土的戰國中早期竹簡“占筮記錄”，長沙馬王堆出土的漢初帛書《周易》等。安徽阜陽出土的漢初竹簡《周易》雖未及展出，但在會上作了專題介紹。有關《易》的這些出土文物，大大促進了關於《易》卦的起源與《易經》結構形成過程等一系列問題的研究。

關於《易》卦的起源問題，一直是學術界長期爭論不休的一件公案：或主生殖器崇拜說，或主龜兆說，或主方位說，或主竹棍、蓍草象徵說等等，這些探索與推測，隨着對出土“奇字”問題的解決都已成爲過時之論。20世紀30年代，郭沫若曾認爲安州鐘鼎長篇銘文後的兩個符號是表示族徽的“奇字”。50年代，唐蘭又結合在河南安陽、西安張家坡出土的“奇字”甲骨，認定這些“奇字”都是由數字組成的，從而把對“奇字”的認識向前推進了一步，但仍未與易卦聯繫起來。70年代末，隨着陝西周原“奇字”甲骨的出土，對這類由數字組成的“奇字”的認識又一次被提上日程。張政烺根據奇數爲陽、偶數爲陰的傳統說法，以陰陽爻畫取代數字，驚奇地發現這些“奇字”原來便是易卦。三個數字組成的是單卦，六個數字組成的是重卦，四個數字組成的是互體。如果從1118年湖北孝感出土的安州鐘鼎長篇銘文之末的“奇字”算起，八百餘年來一直懸而未決的問題，終于得到了正確的回答。

張政烺的這一貢獻受到與會代表的普遍重視，給予易卦起源的研究以直接影響。徐錫台認爲，“《易》中陰陽卦象，不是殷周時期的八卦原形。殷周時期的八卦原形，……實系用一、五、六、七、八、九等三個或六個相同或不同的數位，組合而成的，它與西南彝族所使用的‘雷夫孜’的數卜法，即奇偶數占卜法極爲相似。”張政烺在爲會議提供的論文中進一步分析了由數字卦向陰陽爻卦畫的

演進過程。他說：在衆多的出土數字卦中的數字，“六最多，一次之，二、三、四都是零，這種現象怎麼解釋？我的看法是一、二、三、（四）都是積畫爲之，寫在一起不易分辨是幾個字、代表哪幾個數，所以不能使用，然而這三數並非不存在，而是筮者運用奇偶的觀念當機立斷，把二、四寫爲六，三寫爲一，所以一和六的數量就多起來了。……近幾年來，又見到許多古筮的考古資料，總共有百十來卦例，全無二、三、四這三個字，增強了我的信心。這一點果然能成立，則殷周易卦中的一的內涵有三，六的內涵有二、四，已經有符號的性質，表現一種抽象的概念，可以看作陰陽爻的萌芽了。”至于陰陽爻的最後形成，張政烺認爲：“一、陽爻形成的標誌在讀音上，到爻題有初九、用九即已完成。二、陰爻形成的標誌在字形上，到∧（六）分裂爲兩段橫畫才算完成。安徽阜陽雙古堆竹簡《周易》和長沙馬王堆帛書《六十四卦》是現存最早的《易經》，都有爻題，一讀爲九，不再有數值的意義。∧（六）的讀音未變，字形的變化就慢，雙古堆竹簡尚作∧，保持原形，馬王堆帛書才將∧字從中間劈開並向兩邊延長。漢字的書法橫畫皆由左向右曳，劃陰陽爻也不例外，帛書陰爻作 ㄣ ㄣ，（即—從中間落筆，是∧字一分爲二的遺迹。到東漢末熹平石經《周易》，陰陽爻都變成極整齊的長短橫畫，不與文字相同了。”

帛書《周易》的出土，也提出了一系列需要探討的新問題。韓仲民依據《序卦正義》“二三相耦，非復即變”之說，認爲通行本《周易》不存在重卦問題，而帛書《六十四卦》則是“以重卦的方法，將上、下兩個單卦重合在一起，組成了六十四卦。這是經過改編的結果，其時代必然較晚。”因此，《易傳》的“八卦哲學”適應帛書《六十四卦》的結構，而與通行本六十四卦的組成和排列的方式不相符合。所以他認爲，六十四卦在先，八卦出現在後，“八卦重卦而成六十四卦是漢代人的說法”。

## 二 《周易》研究在哲學上的新進展

對於《周易》的哲學思想，除了繼續分別對《易經》與《易傳》的宇宙觀與方法論進行深入的探討外，也出現了一些新的研究動向。如周繼旨從信息系統的角度研究《易經》的結構，認為它是一個古老的信息轉換系統，它在理論結構上的特色是文字系統與符號系統的並存而又互相滲透結合。“符號系統與文字系統是兩種不同層次的信息形式。在交流思想、傳達感情、凝聚升華感性知識，貯存遞接認識成果等方面各有其獨具而不可代替的作用。”符號系統與文字系統儘管存在着種種區別，但二者“都是思維活動借助于把人創記號固定于物質載體而‘外化’和‘貯存’起來。這種‘靜態’信息系統的優越性在于：擺脫有聲語言直接依賴于說、聽等感性生理活動的局限，可以‘易時’、‘易地’，超越時、空，把過去的思維成果和當前的思維活動聯結起來。”《周易》理論結構的這種特色，不僅使思維內容能在符號系統與文字系統之間來回轉換，實現認識發展所必需的各種循環往復，而且使它具有極大的包容性，有着可以馳聘想像、發揮創造的廣闊天地。各種自然科學和人文科學，都可以援《易》以為說，這一事實說明《周易》的理論結構有為科學資用的方法、原則、範疇框架、符號系統。在一定意義上可以說《周易》以來的易學系統中，蘊含着一個具有中國特色的科學方法論體系。周繼旨的這一努力，在《易經》哲學研究上展開了新的方面，方法論上具有濃鬱的新時代的氣息。無疑，這種努力對於從多方面開拓中國哲學史研究的新局面，也具有一定的意義。

三十餘年來，《周易》哲學思想的研究取得了許多可喜的成果，然而在具體見解上却存在着不少分歧。這些分歧的形成，除了對

文字本身的理解差異所致之外，一個重要的原因在於對影響《周易》哲學思想形成的其他學術流派注意不夠。正是基於這一原因，蕭蓬父探討了《周易》與早期陰陽家的關係。他認為：“筮數的奇和偶，最初僅是一種數學的抽象；畫為爻象一、--，也並不反映什麼物理（天地、日月、剛柔）或生理（雌雄、牝牡、男女）的具體內容，更談不上具有哲理的涵義。《易經》乃至殷墟卜辭中，無對舉的陰陽字，陰陽範疇的逐步形成，乃是早期陰陽家和其他哲學家的精神勞動成果。”為此，他考察了陰陽範疇的形成過程以及早期陰陽家帶有自然哲學性質的陰陽數度之學，認為“正是在這樣一些的哲學勞動的基礎上，《易傳》的作者才有可能把‘陰陽’作為中心範疇，把自然運動和社會運動結合起來考察，從而對《易經》原有構架的基石‘一、--’二爻給以新的哲學規定，對其中關於數理、物理、事理的矛盾關係的分別抽象（諸如奇偶、參兩、乾坤、剛柔、否泰、剝復等等）給予新的系統化說明。《周易》因《易傳》作者的哲學加工而獲得了新的理論生命”。《易傳》所發揮的一整套“陰陽之道”的樸素辯證法的宇宙觀與“繫辭精微”的範疇體系，在先秦哲學的總結階段獨樹一幟，對後世影響極其深遠。蕭蓬父關於《周易》與早期陰陽家關係的研究，觀點新穎，具有充分的說服力，並且含有方法論的意義。這就是，無論研究《易經》或《易傳》，只有將其放到一定的歷史條件與思想環境中加以精密考察，才能較為正確地評介其哲學思想與歷史地位。

《周易》哲學思想研究的另一進展，表現在將《周易》與其他哲學流派特別是《老子》的比較研究上。李德永認為，《易經》是在“小邦周”取替“大邦殷”的社會矛盾錯綜複雜的時代條件下成書的。因此《易經》反映了周族統治者蓬勃向上的精神狀態（如乾卦），讀後使人振奮，心胸開闊，是青春煥發的青少年哲學。從整體上說，《易經》是沒有經過雕琢的玉。《老子》“反者道之動”是春秋末戰國

初時代精神的反映。“弱者道之用”看到了新生事物的强大生命力。《老子》是老頭子哲學，祖父哲學，對自己的童年無限羨慕，不是老當益壯，而是老而無爲，無爲又無不爲，頭腦比較冷靜。像苦瓜，雖苦而有味道。《老子》思想豐富，但作爲一種指導思想又有片面性，于是出現了《易傳》剛健而不莽撞的青壯年哲學，代表了先秦哲學的成熟形態。張岱年認爲：“老子的柔靜學說對於中國文化有深遠的影響，但是，在中國文化的發展中發揮主要作用的還是《易傳》的剛健學說。老子的社會理想是‘復結繩而用之’，莊子學派更宣稱‘文滅質，博溺心’，這都是對於文化的否定。所以老莊學說只能作爲儒學的補充，而儒學在中國古代文化中始終居于主導地位。在儒家學說中，《易傳》作爲孔學的重要內容，影響實爲最大”，“《易傳》的‘日新’、‘生生’以及‘剛健’‘自強’的思想鼓舞人們不斷前進；《易傳》的‘裁成’、‘輔助’的思想更有保持生態平衡的深深刻意義。特別是‘自強不息’的精神激勵着許多思想家、科學家、藝術家進行新的探索，把文化事業推向前進，這是中國文化史上最重要的事實。”因此，《易傳》對於中國古代文化的不斷前進不斷發展，提供了思想基礎，起了非常重要的主導作用。

### 三 易學史研究的新開端

《周易》自成書以後，流傳已有近三千年的歷史。漢代，《周易》被尊爲五經之首，自此說《易》、注《易》、釋《易》之作屢代迭增，從而形成了一種專門的學問，即易學。易學是一種多學科的結合體，它包容着哲學、宗教、政治、倫理、文學藝術以及各種自然科學。而各代易家的立論與側重面又多相殊異，如何從總體上把握這個易學發展的思想長河？如何處理各家各派易學思想之間的區分與關

聯？這是研究易學史不能不解決的問題。

建國三十餘年來，一直未能將易學史的研究提上日程。近年才陸續出現一些研究個別易學家或易學著作的專論。到這次會議召開，這方面的研究方始出現一個高峰：會議收到廣泛涉及各個時期的易學家或易學著作（如揚雄《太玄》、王弼、程頤《程氏易傳》、張載、朱熹、保巴、來知德、方以智、王船山等）的大批專論。其中唐明邦對漢代《周易》象數學中思維模式的研究，以及韓敬有關《周易》與《太玄》的論敘，是解放以來對難度較大的漢易的第一次進軍，無論從易學史還是哲學史上說，都具有填補空白的意義。

伴隨着這些專論，同時出現了一些通論性的易學史概要。如任乃強的《易學流派綜述》、潘雨廷的《易學史簡介》、劉大鈞的《歷代易學研究概論》。這些通論篇幅都在三萬字左右。或不分章節，依自然線索，有話則長，無話則短，徐徐而論，自成條貫，或分章分節，縱橫交錯，有分有合，落落有致，嚴整不亂。我們現在還沒有一部易學史問世，因此，這些通論無疑都是有着寶貴意義的嘗試。隨着這些嘗試性的通論的出現，必然要引出一系列有關論撰易學史（包括單科性的易學史，如易學哲學史、易學科學史等）的理論問題，即易學史方法論問題。

潘雨廷認為，易學史首先應當擺脫經學的狹隘範圍，因為經學不足以盡易學。“即兩漢盛行經學之時，已有《易林》、《太玄》、《太平經》、《周易參同契》等，可謂非經學之正宗，然未可謂非易學之名著。又孟、焦、京之傳，有施、梁、孟于前，瞿、白、焦于後。京氏喪身，尤見政治鬥爭之險。未久而京氏易乃立學官。然孟、京之易二千年不與經學並論，況民間尚有費、高之易。于魏晉後之易學發展，更非經學可囿。”因此，一方面易學史“須屬六經之原”，另一方面“尚宜包括其他（寄託于《易》的）各種思想文化”。這是他關於易

學史範圍的見解，至于易學史的結構，他認為應以“《易》以道陰陽”為主綫，“由戰國上推陰陽概念與易學的關係，以下即以《易》道陰陽的觀點，敘述易學與各種學科相互發展的史迹。”

朱伯昆根據自己編寫易學哲學史所碰到的一系列理論問題，認為“易學哲學中的路綫鬥爭和派別鬥爭，推動着其理論思維的發展。但是這一發展，不是直綫的，而是螺旋式的上升過程，是一種否定之否定的過程。就哲學說，無論是唯物主義還是唯心主義流派，就易學說，無論是象數學派還是義理學派，他們的學說又是相互影響的，彼此之間存在着批判地繼承關係和相互揚棄的關係。不同的學派在鬥爭中，經常吸取對方的思想資料和個別的論點，來豐富自己的理論體系的内容。例如，漢易主卦氣說，哲學上則以陰陽二氣消息說說明天道和人事變化的規律性。魏晉時期以王弼為代表的易學，則主取義說，以卦象和陰陽之氣為‘有’，以其義理為‘無’，宣揚萬有以無為本 of 的玄學唯心主義，這是對漢易哲學的否定。但是，玄學派的易學哲學，並沒有取消陰陽二氣說，而是將其置于貴無論的體系之下。視為虛無實體派的東西，以此豐富其理論的内容。唐朝的孔穎達于《周易正義》中，又將王弼派的玄學理論加以改造，保存了其中關於事物發展變化的自然無為論，揚棄了以虛無為實體的觀念，又重新肯定了漢易哲學中的陰陽二氣說，並將它向前發展了。又如，宋易系統中王夫之以氣為太極，是對朱熹以理為太極的否定。但王夫之並不是簡單地否定朱熹的太極說，而是從唯心主義者朱熹的易學中吸取其關於太極自身展開為六十四卦的觀點，從而確定了以‘太和絪縕之氣’為世界本質的本體論的學說。因此，研究易學哲學史，如果看不到各派之間的相互聯繫及其影響，將思維路綫的鬥爭簡單化、絕對化。同樣不能揭示出其歷史發展的真實面貌。”



## 四 易學與自然科學關係的新探討

易學與自然科學的關係，近年來頗引起中外學者的重視。許多專家學者作了開拓性的研究，在易學與古代天文曆法、數學、醫學、氣功、養生學等的關係，易學與現代物理學、化學、天文學、分子生物學、二進制數學、綫性代數中的八階矩陣等的關係上進行了新的探討。而這些探討的成果，大都在這次會議上得到了反映。如趙定理在考察了《周易》與古代天文曆算的關係後，認為《周易》的源頭是大天文曆算規律，從而認定“它理應同現代科學有聯繫”。他從現代天文年曆給出的日月位置，探討地心黃道面內的相對運動，本來是引力場中的相互作用的課題，但却由此得到新的六十四卦點量子化規律，從而使量子論與相對論這兩種根本不能協調的理論統一起來。又如潘雨廷通過研究 RNA 和 DNA 中化學鍵的“象數”，認為當 RNA 與 DNA 穩定時，恰好有六十四種遺傳密碼。“至于遺傳密碼的形成，須本三聯體。今以氫鍵數視之，自然有六、七、八、九四種不同的象數。”他認為通過氫鍵數分辨六十四種遺傳密碼，“上可研究 RNA 與 DNA 轉化的原因，下可考察相應于二十種氨基酸的變化情況”。

《周易》體現了哲學與自然科學的聯盟，因而它在中國科技史上的地位，應當予以充分肯定。至于《周易》與現代自然科學尤其是最新尖端科學的關係，也正在日益引起人們的重視。目前我們已經取得了一些探索性的成果，但由于種種原因（或因有關的科學知識欠缺，或因易學本身掌握不多，或因這兩方面的知識準備都不充分），在開始的時候難免出現一些簡單比附的現象。這並不足以說明《周易》與現代自然科學毫無聯繫。蕭蓬父認為：“反歷史主義

的‘古已有之’論，在 19 世紀的中國曾經流行過，是一種落後的愚昧的表現，顯然是錯誤的；然而粗暴地視為全是出于牽強附會，也是簡單化的‘左’的幼稚病。”《周易》對現代自然科學呈現出的驚人的協調性，勢必促使人們對《周易》進行新的認識。“抽象地說，這不過是科學的辯證思維模式對形而上學機械論的否定，並向樸素的辯證思維模式的復歸，似未錯，但並未說明任何問題。我想，重要的是對中西、古今的哲學範疇與科學範疇以及思維模式進行深刻的對比分析，揭示其同中之異與異中之同。正如歷史上早已有之的‘大同’思想、桃花源式的烏托邦和科學的社會主義理想有其聯繫和區別一樣，樸素形態的辯證法宇宙觀和科學形態的唯物辯證法宇宙觀之間也有其聯繫和區別。爲了把握這種聯繫和區別，就必須邏輯地掌握哲學和科學認識發展的固有的‘圓圈’，還需要對這些圓圈的發展找出前後聯系，轉化的中介、中間環節。只有經過這樣複雜的歷史分析和邏輯分析，才可能說清楚這是怎樣‘彷彿的舊事物復歸’的。”這裏提出了一系列的矛盾，諸如古代哲學與現代哲學、古代自然科學與現代自然科學、古代哲學與現代自然科學等等，只有透徹地瞭解了這些矛盾之間的聯繫及其演進過程，才有可能回答集古代哲學與古代自然科學爲一體的《周易》與現代自然科學的協調性。這當然不是輕易便能解決的問題。好在探索已經開始，碩果即在前頭。

這一次《周易》學術討論會，是由武漢大學哲學系、湖北省哲學史學會、湖北省社會科學院哲學研究所聯合發起召開的。原來只打算召開一個五十餘人的小型討論會，但消息一經傳開，要求與會的信件便如雪片飛來，結果會議規模膨脹到原來的三倍有餘。這也是情勢之所使然，說明《周易》研究已經出現了新的高潮，而這次會議將作爲這一高潮階段的象徵永久留存在《周易》研究的過程之中。

會議期間，一批知名學者倡議成立《周易》研究會，得到與會者的熱烈擁護。會議決定先成立《周易》研究會籌備組，從事研究會的籌建工作，並負責組織下一次《周易》學術討論會的召開。籌備成立《周易》研究會，是《周易》研究向縱深發展的需要。可以預料，一旦這個研究會成立，它將會成為團結與組織易學研究者從事學術交流的中心，並給予《周易》研究以極大的推動。

（原載《武漢大學學報》1984年第六期。《哲學研究》1984年第九期，《新華文摘》1984年第十期，《湖北社聯通訊》1984年第12期，先後有詳略不等的刊載。）

#### 附記：

1984年在武漢召開的盛況空前的《周易》學術研討會，是自《周易》成書以來第一次全國性的有關《周易》的學術討論會。會議的大部分論文，後來都收進了《周易縱橫錄》（湖北人民出版社1986年5月版）一書中。這次會議距今已二十六年了，不少當初熱情籌劃並積極參與會議的德高望重的前輩學者已經作古。他們在會議期間的親和與深邃的言行，至今仍然歷歷如在眼前，令筆者終身難以忘懷。故特將筆者當年所作的這篇綜述收入本文集，以誌紀念。他們為促進易學研究所作出的理論貢獻，將永遠嘉惠士林。

## 後 記

自上世紀 80 年代初進入中國哲學領域以來，除了在子學方面花了一些氣力之外，主要精力大都用在易學上。《周易》，說起來不過只是一本書，沒想到牽涉的知識面竟如此之廣，一旦進去就不太容易出來。

我在易學方面只做過三個專題性研究，先後出版的《船山易學研究》（華夏，1987 年）、《周易參同契研究》（上海文化，2001 年）、《易學與中國傳統醫學》（中國書店，2003 年）三本小冊子，算是在易學史個案、易學與煉丹術、易學與中醫等三個方面的成果。此外還出版過一本《周易本義導讀》（齊魯書社，2003 年），這本書在校勘方面下的工夫遠比研究方面要大，導論部分也只是想勾勒出朱熹易學思想的大致線索，因而尚難稱之為又一部易學史個案研究。

此次結集而成的《易苑漫步》，收集了我自 1984 年至 2008 年期間發表的大部分有關易學方面的論文，涉及經傳、易學史以及醫易會通三個方面。其中在經的方面，本想借上博楚簡《周易》公佈之機，在文字學上補一下課，但造字難度太大，所以寫了八個卦就歇手了。《周易》卦爻辭是西周時期的作品，其間文字演變究竟有

些什麼特徵以及字義的變遷狀況，僅靠八個卦的釋讀還難以作出像樣的結論。若精力允許，此事恐怕還得繼續做一下。《周易》與《周髀》的關係，主要是想探討大衍數的由來，這一目的似乎達到了。關於河圖問題，也屬於這類歷史性探討的範圍。易學史部分，分量太少，挂一漏萬，但不同歷史時期的易學特徵已有部分體現。其中關於王船山的兩篇論文是對《船山易學研究》的補充論述。醫易會通部分，是在《易學與中國傳統醫學》出版前後寫成的相關論文，還有幾篇已收在前此出版的拙著《傳統哲學的魅力》（中華書局，2008年）中。此外，在煉丹術方面，朱熹的《周易參同契考異》與李白的煉丹詩等方面的研究，實際上是《周易參同契研究》的組成部分，因編入拙著《道家與長江文化》（湖北教育，2005年）而未收進《周易參同契研究》中。

“易道廣大”，信非虛言。集將近三十年之力，也只能做這麼一點微不足道的事情。莊子有言：“吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。”非至晚年，得有如此之悟乎！我如今已年屆古稀，於斯言亦深以爲契合於心矣。

（本書出版，得到教育部“新世紀優秀人才支持計劃”丁四新課題經費的資助。）

蕭漢明庚寅年馬月

[General Information]

书名=易苑漫步

作者=萧汉明著

页数=431

SS号=12684681

出版日期=2010.10